

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА
и Г. Г. КУЛЬМАНА.

Въ шести книжкахъ «П у т и» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ:
Н. Н. Алексѣева, Н. С. Арсеньева, П. Аршанбо (Франція), С. С. Безобразова, Н. А.
Бердяева, прот. С. Булгакова, Б. П. Вышеславцева, Н. Н. Глубоковского, В. В.
Звѣнковскаго, Л. А. Зандера, отца А. Ельчанинова, П. Н. Иванова, Л. П. Карсавина,
Н. А. Клепинина, С. Кавертца (Америка), Г. Г. Кульмана, Н. О. Лосскаго, Ж. Ма-
ритена (Франція), П. И. Новгородцева, С. Олларда (Англія), А. Петрова, А. М. Ре-
мизова, В. Сперанскаго, П. Тиллика (Германія), кн. Гр. Н. Трубецкаго, Г. П. Фе-
дотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, В. Эккерсдорфа,
Эли Эльсонъ, Г. Эренберга (Германія) и кн. Д. А. Шаховскаго.

Адресъ редакціи и конторы :
Ю, BD. MONTFARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 6-го номера: долл. 0,70.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (4 книги). Подписка принимается
въ конторѣ журнала.

№ 6.

Я Н В А Р Ъ 1927

№ 6.

ОГЛАВЛЕНІЕ:

- | | |
|---|---|
| 1) А. Ремизовъ. — Рождество. | 7) Католикъ. — О скалѣ Петровой. |
| 2) Н. Алексѣевъ. — Христіанство и
идея монархіи. | 8) В. Ильинъ. — О небесной и земной
соборности. |
| 3) Л. Карсавинъ. — Объ опасностяхъ
и преодоленіи отвлеченнаго хри-
стіанства. | 9) Е. Скобцова. — Святая Земля. |
| 4) Н. Бердяевъ. — Наука о религіи и
христіанская апологетика. | 10) Н. Арсеньевъ. — О духѣ нашего вре-
мени. |
| 5) Н. Клепининъ. — Мысли о религіоз-
номъ смыслѣ націонализма. | 11) А. Карповъ. — О монархіи. |
| 6) Письмо Кардинала Андрие, Архіепископа
Бордосскаго объ «Action
Française» и письмо Папы
Пія XI Кардиналу Андрие. | 12) Н. Бердяевъ. — Дневникъ философа.
(О духѣ времени и монархіи). |
| | 13) Л. Зандеръ. — Клермонтскій съѣздъ. |
| | 14) Л. Зандеръ. — Бьервильскій съѣздъ. |
| | 15) Н о в ы я к н и г и : Г. Федотовъ. —
Религіозный путь Пеги; Н. Бер-
дяевъ. — Н. Лосскій «Свобода во-
ли»; Л. Зандеръ. — Unamuno.
L'agonie du Christianisme. Л. Зан-
деръ. — Архивъ Достоевскаго. |

РОЖДЕСТВО.

Въ ночь, какъ родиться Христу, ѣхала Богородица съ Іосифомъ въ городъ Виѳлеемъ. Вотъ дорогой словно стало что:

стала она смѣяться и плакать.

Приостановилъ Іосифъ лошаденку. Думалъ себѣ старикъ:

«Не худо ль чего съ Маріей — ипи волковъ забоялась?»

(— волковъ по тѣмъ мѣстамъ много! —)

А Богородица и говоритъ:

«Вижу я, дѣдушка, двухъ людей: одинъ человѣкъ смѣется и я съ тѣмъ радуюсь — будетъ у него большая радость: а другой человѣкъ плачетъ и я съ тѣмъ горюю — будетъ у него большое горе».

Не понялъ старикъ словъ Богородицы, но запомнились они ему, предвѣщавшія землѣ на новую жизнь:

великую радость

и пютое горе —

крестъ.

*

* *

Ѣхала Богородица съ Іосифомъ въ городъ Виѳлеемъ. Случилась тогда перепись всѣмъ жителямъ: и кто въ какомъ городѣ прописанъ, въ тотъ городъ и долженъ былъ явиться. На перепись они и ѣхали.

Время зимнее — снѣжная зима — намело снѣгу цѣлыя горы. Трудно приходилось лошаденкѣ — еле тащила по сугробамъ.

И не поѣхалъ бы Іосифъ въ такую даль, да послушаться боялся:

строго приказано отъ царя явиться всѣмъ въ городъ.

Старый старикъ Іосифъ, съ молоду-то плотничалъ, а нынче и топоръ не слушаетъ;

расчитывалъ старикъ къ вечеру въ городъ поспѣть, да сбился съ дороги.

И въ полѣ застигла ночь.

*

Ясная ночь. Звѣздная. Крѣпкій морозъ.

Не вставала съ саней Богородица — зябко. Старикъ за лошадею, понукивалъ Сивку рукавицею.

Такъ и ѣхали.

И почувствовала Богородица: пришло время.

(— что тутъ дѣлать? —)

(— куда ей ночью среди поля? —)

Въ сторонѣ отъ дороги, у лѣса, землянка. Привязалъ старикъ лошадь. Вошли въ землянку.

А въ землянкѣ конь да волъ — больше нѣтъ ни души.

(— пастухи сторожили овецъ за тыномъ! —)

А время приходитъ — помощь надобна.

Посылаетъ Богородица Іосифа: приведи ей бабу.

(— а гдѣ въ полѣ найдешь бабу? —)

Пошелъ Іосифъ по дорогѣ — и самъ не знаетъ, гдѣ и искать?

*

— — — и когда родился Христосъ, вдругъ освѣтилась землянка, свѣтло въ землянкѣ, ровно солнце взошло.

Взяла Богородица на руки сына, подняла его — и на солому положила въ ясли (— въ колыбельку! —). Увидѣли конь и волъ младенца, подвинулись:

стали дышать на него, своимъ грѣть тепломъ.

Младенецъ, играя, тихонько погладилъ ихъ.

А они все дышали, грѣли его своимъ тепломъ — конь и волъ.

И онъ благословилъ ихъ —

ихъ трудную жизнь, коня и вола.

*

Идетъ Іосифъ по полю, спотыкается — ужъ глазами старикъ ничего не видитъ и ноги не слушаютъ. Принялся кликать.

(— да кто отзовется среди поля! —)

Звѣзды. Такъ ярко —

звѣзды поютъ надъ землей.

— и видить старикъ: бѣжить навстрѣчу старуха, такъ по сугробамъ и сгаетъ.

Окликнулъ.

А старуха едва духъ переводить —

изъ города она Виелеема, Соломонидай зовутъ; уложила она спать внучонка Петьку-неугомона, стала сама укладываться — день-то деньской за работой, умаешься! — «и только что завела глаза, слышу зовутъ: «Иди, говоритъ, бабушка, иди, Соломонида, иди на поле: помощь нужна».

И такъ меня всю страхомъ забило, выскочила я да бѣжать».

Обрадовался Іосифъ — повелъ къ землянкѣ.

(— бѣгутъ старики! —)

А въ землянкѣ свѣтъ, ровно солнце.

И увидѣли старики младенца — и ужъ подойти не смѣютъ.

А младенецъ имъ изъ яслей ручкой такъ показываетъ —

— — —

И благословилъ онъ бабушку Соломону и старика плотника Іосифа (— приотилъ Богородицу! —) —

благословилъ ихъ трудную трудовую жизнь.

*

Сторожили за тыномъ пастухи овецъ отъ волковъ.

(— волковъ по тѣмъ мѣстамъ много! —)

Страшно имъ ночью и рассказывали они другъ другу страшныя сказки —

(— чтобъ не очень бояться! —)

Вотъ поднялись овцы и къ проруби. Только пить — то не пьютъ — какъ стали вкругъ проруби, голову къ небу, да такъ и остались.

(— никогда еще не бывало такого! что тамъ такое? —)

(— или волки нагнали столбнякъ? —)

Пошли пастухи посмотреть. Да какъ взглянуть на небо — а съ неба имъ ангелъ:

— Чего вы, пастухи, стоите: Христосъ Спаситель родился! Ступайте скорѣе въ землянку: въ землянкѣ въ ясляхъ лежитъ Христосъ.

И собралось ангеловъ много — такъ много, какъ въ небѣ звѣзды.

*Слава въ вышнихъ Богу —
миръ на землѣ!*

Пѣли ангелы вкругъ ангела-вѣстника, перелетали, какъ звѣзды. —

— — и все небо кружилось — —

А овцы стоятъ у проруби — голову къ небу — смотрятъ.

Взяли пастухи по ягненку, да скорѣе къ землянкѣ.

(— и овчарки за ними! —)

— — —
А въ землянкѣ свѣтъ, ровно солнце.

Увидѣли пастухи младенца, пустили ягнятъ, поклонились въ землю —

Младенецъ посмотрѣлъ, и ягнятъ потрогалъ — посмотрѣлъ на пастуховъ и благословилъ ихъ —

благословилъ ихъ трудную жизнь пастуховъ.

И пошли пастухи назадъ къ стаду.

И овчарки за ними.

Пѣли пастухи за ангелами, какъ ангелы, — пѣли ангелы, перелетали, какъ звѣзды:

*Слава въ вышнихъ Богу —
на землю миръ!*

Навстрѣчу волки —

не тронули волки овецъ — ангелъ пасъ ихъ овецъ!

Шли волки къ землянкѣ — дали пастухамъ дорогу.

(— видно и звѣрь почуялъ! —)

*

Тамъ за огнями, за дымами, за лѣсами, за рѣками, за лѣнивымъ болотомъ у Студенаго моря — у Студенаго моря-океана, тамъ, гдѣ вѣтеръ вздымаетъ до неба ледяныя синія горы, въ студеной полунощной странѣ чародѣевъ, вдругъ загремѣли-застучали въ ночи волшебныя бубны.

Три лопарскихъ царя-волхва — три нойда — увидѣли звѣзду на небѣ — и узнали звѣзду: мудрые, всю жизнь ожидая, они гадали о ней. И съ дарами, безъ слугъ и оленей, пошли за крылатой звѣздой — и звѣзда, крылья, повела лопарскихъ волхвовъ въ Іерусалимъ.

*

* *

Много народа собралось на перепись въ Виѳлеемъ. Еще больше въ царскій городъ — въ Іерусалимъ. Городскія ворота не затворялись всю ночь. И на улицѣ шумъ, какъ на ярмарку.

По утро въ Рождество два путника показались по дорогѣ изъ Виелеема въ Іерусалимъ. Не простые путники —

— конь и волъ.

Шли они безъ погонщика — шли прямо по дорогѣ въ Іерусалимъ. И, вступивъ въ городъ, пошли по улицамъ. Они дышали, какъ дышали ночь, согрѣвая младенца въ сырой землянкѣ.

Какой-то голахъ камнемъ запустилъ — но камень скользнулъ, какъю перышко:

— они его не почувствовали, даже не вздрогнули.

Шли конь и волъ по улицѣ, дышали.

Глаза ихъ, какъ человѣчьи, ясные. И если бы могли говорить, они сказали бы — они вѣсть о Рождествѣ несли!

они сказали бы, что ночью родился Христосъ:

«они видѣли Его и Онъ благословилъ ихъ».

Убогіе — юродивые, странники, безумные — встрѣчая коня и вола, кланялись.

— — —

Пройдя весь городъ, конь и волъ скрылись за заставой.

Они шли дальше по дорогѣ — (какъ и теперь идутъ!) — и будутъ ходить по дорогамъ, пока землѣ не придетъ конецъ. И въ послѣдній часъ — (они заговорятъ!) — они скажутъ —

благословенные, конь и волъ.

*

Къ вечеру того же дня появились въ Іерусалимѣ пастухи изъ Виелеема — четыре пастуха.

Они ходили по праздничнымъ улицамъ. Ничего не видѣли и не слышали, что творилось вокругъ. Они останавливались на площадяхъ и хоромъ запѣвали странно среди гулянья:

*Слава въ вышнихъ Богу —
миръ на землѣ!*

Убогіе — юродивые, странники, безумные — устремляясь, какъ овцы, въ небо, окружали пастуховъ и вдругъ съ безумнымъ крикомъ, воплемъ и хохотомъ принимались пѣть за пастухами странно:

*Слава въ вышнихъ Богу —
миръ на землѣ!*

— — и шумная площадь кружилась — —

— тихое звѣздное небо —

— — —

Въ ночи пастухи пропали за заставой.

Они шли дальше — по слѣду вола и коня — (какъ и теперь идутъ!) — и будутъ ходить по землѣ съ пѣсней ангеловъ, пока землѣ не придетъ конецъ. И въ послѣдній часъ — (ихъ услышатъ!) — ихъ услышатъ —

благословенныхъ виелеемскихъ пастуховъ.

*

Скрылся конь и волъ. Пропали пастухи. Кончилась ночь.

*

Съ разсвѣтомъ замѣтили въ Іерусалимѣ старуху.

Ходила старуха по улицамъ, и не разберешь, о чемъ она и на кого показывала:

она будто дите все качала, качая, баюкала —

и вдругъ упадетъ на колѣни и заплачетъ — не отъ отчаянія она плакала, она плакала отъ радости.

Это бабушка Соломонида о Рождествѣ рассказывала — представляла, какъ носить она святого Младенца и качаетъ-баюкаетъ на этихъ измученныхъ рукахъ, принявшихъ на бѣлый свѣтъ за свой вѣкъ столько младенцевъ.

Убогіе — юродивые, странники, безумные — ходили за старухой, какъ ребятишки за медвѣдемъ-мишей. И когда она съ плачемъ падала на колѣни, они съ плачемъ повторяли странныя ея слова — —

— — и темная улица кружилась — —

— звѣзды на ясномъ небѣ —

— — —

Обойдя городъ, ушла старуха за заставу.

И дальше — по дорогѣ — (какъ и теперь идетъ!) — и будетъ ходить по землѣ, рассказывать, что ея глаза видѣли, и плакать отъ радости, пока землѣ не придетъ конецъ. И въ послѣдній часъ — (ее поймутъ!) — ее поймутъ —

благословенную старуху бабушку Соломону.

*

А тамъ, отъ Студенаго моря — отъ Студенаго моря-океана, гдѣ вѣтеръ вздымаетъ до неба ледяныя синія горы, черезъ болота, черезъ рѣки, черезъ лѣса, сквозь огни и дымы три лопарскихъ царя-волхва шли за крылатой звѣздой.

И день и ночь, видя только звѣзду, не замѣчая дороги, шли волхвы, куда вела ихъ звѣзда; обтрепалась, обдергалась царская одежда, нищія лохмотья повисли на плечахъ и однѣ царскія короны, какъ звѣзды.

На третій день звѣзда привела волхвовъ въ Іерусалимъ: поднялась надъ царскимъ городомъ и пропала.

И когда появились на улицахъ Іерусалима три царя-волхва и спрашиваютъ, гдѣ родился Христосъ — «они Его звѣзду видѣли!» — царскій городъ насторожился.

— Гдѣ родился Христосъ, Спаситель міра? — останавливали они прохожихъ, — гдѣ родился царь іудейскій?»

— Нѣтъ у насъ царя, кромѣ Ирода, — отвѣчали царямъ-волхвамъ, — и не знаемъ мы другого царя, кромѣ Ирода и сына его.

Не Архелая, сына Ирода, не Ирода — Христа царя, который побѣдитъ всѣхъ царей и возьметъ на землѣ всѣ царства, Христа Спасителя міра, надо царямъ-волхвамъ.

Неотступно, какъ волхвы за крылатой звѣздой, ходили за волхвами убогіе — юродивые, странники, безумные. И когда волхвы спрашивали о Христѣ, они столбѣли, ожидая.

Но отвѣта нѣтъ.

Съ-улицы-на-улицу, изъ-дома-въ-домъ, изъ-уста-въ-уста вѣсть о лопарскихъ царяхъ-волхвахъ и о путеводной крылатой звѣздѣ и о рожденіи Христа — «царь, который побѣдитъ всѣхъ царей!» — облетя площади и перекрестки, къ вечеру проникла за неприступныя стѣны дворца.

И царь Иродъ смутился.

*

Велитъ Иродъ привести царей-волхвовъ. И привели волхвовъ во дворецъ къ Ироду. Вышелъ Иродъ къ волхвамъ. И волхвы спрашиваютъ Ирода, какъ спрашивали весь день у прохожихъ, о царѣ Христѣ:

— Гдѣ родился царь?

— — —

— Я — царь!

Былъ Иродъ невысокъ и худощавъ — малая голова на короткой не по плечамъ толстой шеѣ; шурился — ежилъ пугливо глаза; и говорилъ неожиданно громко, баскомъ. И эта неожиданность поражала: «я — царь!».

Не поразишь лопарскихъ царей!

Лопарскіе цари имѣютъ власть надъ вѣтрами, подымали бурю, могли передвигать морскіе острова, насылали стрѣлы, обращали живое въ камень —

Лопарскіе цари проникають въ тайныя дѣла и мысли, и имъ открыто, что творится на землѣ и на морѣ въ далекихъ странахъ и у чужихъ народовъ — Лопарскіе цари не знаютъ страха!

— Гдѣ родился царь Христосъ? — снова спросили они у царя.

Иродъ держитъ въ рукѣ чашу: онъ поднялъ чашу въ честь славныхъ лопарскихъ царей — —

А надъ дворцомъ восходила звѣзда — и, ставъ въ окнѣ противъ волхвовъ, звѣздами зажгла ихъ царскія короны.

И звѣзды глянули изъ глазъ волхвовъ.

— Гдѣ родился царь Христосъ? — въ третій разъ спрашиваютъ волхвы, — онъ побѣдитъ всѣхъ царей, возьметъ всѣ царства, всю землю!

И чаша выпала изъ рукъ царя.

— Идите, — сказалъ Иродъ и дрожить весь, — идите, узнайте о младенцѣ и возвращайтесь въ Іерусалимъ: я первый пойду и поклонюсь ему.

Пообѣщавъ вернуться въ Іерусалимъ и рассказать о младенцѣ, вышли волхвы отъ царя. И повела ихъ звѣзда изъ царскаго города Іерусалима въ Христовъ городъ Вифлеемъ.

*
* *

Шла, крыля, звѣзда — за звѣздой волхвы.

Далеко въ полѣ отстали люди, провожая волхвовъ за заставу. И царскіе лазни-и-пролазны, уши-и-наушники, не поспѣваютъ за ними.

Кружить звѣзда — волхвы кружили за ней. Сворачиваетъ съ дороги въ лѣсъ — и волхвы въ лѣсъ.

И идутъ такъ лѣсомъ, полемъ, дорогой.

Морозная ночь. Звѣздная, крѣпко морозить. Похрустывалъ снѣгъ подъ ногами.

Звѣзда, пройдя рѣку, остановилась у лѣса за тыномъ — тихо опустилась надъ землянкой.

Свѣтло въ землянкѣ — играло солнце.

— — —

И увидѣли волхвы младенца. И подають ему дары:

золото,
костяной жезлъ,
кутью.

Поклонились младенцу.

Младенецъ долго глядитъ — «золото!» «костяной жезлъ!» «кутью!». И, принявъ дары, благословилъ волхвовъ —

благословилъ ихъ трудную жизнь вѣщихъ волхвовъ, ожидавшихъ Христову звѣзду.

Звѣздами загорѣлась тѣсная землянка.

*Слава въ вышнихъ Богу —
на земль миръ!*

Изъ круга ангеловъ вышелъ ангелъ и, разрѣшивъ клятву, не велить волхвамъ возвращаться въ Іерусалимъ.

— Не ходите, волхвы, къ Ироду! Идите другимъ путемъ: зло на сердцѣ царя — хочетъ онъ убить младенца.

*

Богородица держитъ на рукахъ сына: пора въ дорогу! Іосифъ хлопоталъ у саней, разговариваетъ съ Сивкой. И, усадивъ Богородицу съ младенцемъ, махнулъ старикъ рукавицей.

Побѣжала лошаденка по дорогѣ въ цыганскую землю (— такъ указалъ Іосифу ангелъ! —) въ Египетъ.

Звѣзда низко неслась впереди — свѣтитъ путь въ Египетъ.

*Слава въ вышнихъ Богу —
миръ на земль!*

Пѣли ангелы вокругъ ангела-вѣстника, перелетали, какъ звѣзды.

— — и все небо кружилось — —

А волхвы вихремъ неслись сквозь огни и дымы, черезъ лѣса, черезъ рѣки, черезъ болота, мимо царскаго города Іерусалима, мимо Ирода царя къ Студеному морю — къ Студеному морю-океану, въ Лопарскую землю, въ студеную полунощную страну чародѣевъ.

И тамъ, въ своей пустынной вѣщей землѣ, начертавъ Христу звѣзду на волшебномъ бубнѣ, поднялись волхвы синими льдами и плывутъ по Студеному морю — по Студеному морю-океану, тихо отходя въ вѣчную жизнь.

*

* *

Проводивъ волхвовъ, Иродъ притаился въ окнѣ, смотреть на дорогу — по дорогѣ въ Виелеемъ сквозь вечерній сумракъ звѣздами горять царскія короны лопарскихъ царей.

«Волхвы найдутъ младенца Христа — волхвы вернутся въ Іерусалимъ — волхвы разскажутъ ему о младенцѣ — и онъ, царь, первый пойдетъ къ Христу съ поклономъ!»

Не поворачивая шеи и дрожа, Иродъ вдругъ начиналъ хохотать неожиданно громко баскомъ:

«Онъ первый пойдетъ къ Христу на поклонъ — — ! Не начнется день, какъ не будетъ въ живыхъ Христа — царя Христа, который побѣдитъ всѣхъ царей, возьметъ всѣ царства, всю землю!»

— Я — царь!

Весь вечеръ караулитъ царь волхвовъ, притаившись у окна.

И ночь. Не возвращаются волхвы. Донесли царю, что волхвы въ Вифлеемѣ пропали.

— Пропали?

(— нѣтъ, не пропали: обманули! —)

— Обманули!

(— насмѣялись! —)

— Насмѣялись!

(— некого и нечего больше ждать! —)

«Живъ Христосъ! — Онъ побѣдитъ всѣхъ царей! — побѣдитъ Ирода царя! — отниметъ всѣ царства! — у Ирода царя отниметъ его царство!»

Въ ярость пришелъ царь: топалъ ногами и кричитъ и плачетъ —
отъ обиды,
отъ безсилья.

И велитъ царь: итти въ Вифлеемъ и тамъ истребить всѣхъ младенцевъ до двухъ лѣтъ.

*

Барабанный бой, трубы гремятъ среди ночи въ царскомъ городѣ Іерусалимѣ. Площади переполнились народомъ. По улицамъ бѣгутъ люди: кто-то крикнулъ «стрѣляютъ изъ пулеметовъ!»

Съ музыкой и пѣсней выступилъ карательный отрядъ въ Вифлеемъ.

Звѣздная ночь морозитъ крѣпко. Похрустывалъ снѣгъ подъ ногами.

Въ полночь, достигнувъ Вифлеема, солдаты съ музыкой и пѣснями вступили въ городъ.

И началась расправа.

Дѣти ничего не знали. Они никакихъ царей не знаютъ. — ни Ирода царя, ни сына его. И никакихъ клятвъ, никакихъ заповѣдей — Иродъ ли обманулъ волхвовъ, волхвы ли обманули Ирода? — они говорили по-своему и смотрѣли по-своему «своими глазами». Они улыбались — такъ улыбаются дѣти. Они играютъ, смѣются, плачутъ.

*
* *

(— И не было на землѣ грознѣе ночи и нѣтъ грознѣе ночи и не будетъ, какъ эта виелеемская ночь въ святые дни Рождества — въ первый день новой жизни новаго завѣта! —)

*
* *

Солдаты врывались въ дома и, отрывая у матерей отъ груди малютокъ, свертывали имъ шею, какъ цыплятамъ; другихъ выбрасывали изъ колыбелекъ и сонныхъ прихлопывали сапожищемъ.

Дѣти просыпались отъ крика и, ничего не понимая, сами подставляли шею подъ ножъ, — и ихъ рѣзали тутъ же на мѣстѣ.

Дѣти, ничего не понимая, хватались ручонками за блестящія сабли — (игрушка!) — и ихъ рѣзали тутъ же на мѣстѣ.

Вытаскивали дѣтей, какъ котятъ, на улицу и давили лошадыми, и вѣшали, и кололи пиками, и разрывали, и топили въ проруби, и шпарили, и бросали въ костеръ.

Глубокіе сугробы таютъ отъ горячей крови. И покрывается земля алой ледяной корой.

Звѣзды, наливаясь кровью, померкли.

(— и ужъ не разобрать: сколькихъ годовъ и какихъ ребятъ убивать велѣно! —)

*

По случаю переписи кто-то пустилъ слухъ среди дѣтей виелеемской голытьбы, ютившейся въ углахъ и коморкахъ, будто ночью придутъ изъ мѣсткома «записывать дѣтей на елку!»

Дѣти постарше, не спали ночь: дожидались. И когда пришли солдаты, ребяташки бросились къ солдатамъ: «записать ихъ на елку!»

Петька, внучонокъ Соломонины, сторожившій весь вечеръ, задремалъ на пустой бабушкиной кровати. Вотъ сквозь сонъ слышитъ — шумятъ на улицѣ! — проснулся, думаетъ: «зовутъ!» Да на улицу.

Кричитъ:

— Меня не забудьте!

Чуть не плачетъ:

никогда онъ ни на какой елкѣ не былъ!

Солдатъ схватилъ Петьку:

— Не позабудемъ! — — да винтовкой его —

И не пикнулъ: ткнулся Петька носомъ — и потекла кровь изо рта.

*

Барабанный бой, трубы не могли заглушить отчаяннаго вопля и крика матерей и стона и жалобнаго горькаго плача.

(— каменное сердце содрогнется отъ этого дѣтскаго плача! —)

До разсвѣта шла рѣзня въ Виелеемѣ и въ пригородахъ.

*

* *

(— Четырнадцать тысячъ младенцевъ замучены въ Виелеемѣ въ эту кровавую ночь въ святыя дни Рождества — въ первый день новой жизни новаго завѣта! —)

*

* *

На разсвѣтъ выступили солдаты изъ Виелеема и пошли въ Іерусалимъ, кровавая дорога, по пути коня и вола, пастуховъ, старухи Соломонины и вѣщихъ лопарскихъ царей.

Гремитъ музыка.

А крики и вопль несутся вдогонку — и далеко по всѣмъ дорогамъ разносится плачь.

(— каменное сердце содрогнется отъ этого материнскаго плача! —)

*

* *

Фыркала лошаденка.

Слѣзъ съ саней Іосифъ, сталъ прислушиваться: чудилось старику —
сама земля кричить!

И вспомнилъ слова Богородицы:

«Вижу я, дѣдушка, двухъ людей: одинъ человѣкъ смѣется и я съ тѣмъ радуюсь — будетъ у него большая радость; а другой человѣкъ плачетъ и я съ тѣмъ горюю — будетъ у него большое горе.»

И понялъ — предвѣщавшія землѣ на новую жизнь:

великую радость
и лютое горе —
крестъ.

АЛЕКСѢЙ РЕМИЗОВЪ.

ХРИСТИАНСТВО И ИДЕЯ МОНАРХІИ.

Если идейно монархія одинаково не находитъ обоснованія ни въ евангельскомъ ученіи о христіанской лойальности, ни въ политическихъ возрѣніяхъ ветхозавѣтныхъ книгъ¹⁾, то какимъ же образомъ произошло извѣстное, вѣками сложившееся убѣжденіе, согласно которому монархія считается, такъ сказать, естественной политической формой, признаваемой христіанствомъ, а монархизмъ — единственной правомѣрной идеологіей всякаго добраго христіанина? Вопросъ, такъ поставленный, приводитъ насъ къ необходимости изучить историческіе и идейные корни монархизма. Только такая постановка вопроса способна освѣтить истинное существо исторически столь прочно установившейся связи между христіанствомъ и политическимъ установленіемъ монархіи.

Ни одна изъ политическихъ формъ не обнаруживаетъ столь тѣсной — исторической и идейной — связи съ религіей, какъ политическая форма монархіи. Мало сказать, что монархія была политическимъ установленіемъ, создавшимся подъ вліяніемъ нѣкоторыхъ языческихъ религіозныхъ представленій, — болѣе того, въ истокахъ своихъ монархизмъ самъ былъ положительной религіей, религія же имѣла преимущественно монархическія формы. Въ настоящее время можно считать доказаннымъ, что первоначальная монархія произошла изъ первобытной магіи, и первыми земными владыками былъ первобытный кудесникъ и магъ²⁾. Примитивный человекъ жилъ въ обществѣ, которое въ извѣстномъ смыслѣ можно назвать демократическимъ — это была «большая демократія»³⁾, въ которой естественныя существа жили вмѣстѣ съ существами сверхъестественными, и, по убѣжденію примитивнаго человека, между первыми и вторыми происходило постоянное общеніе. Сверхъестественное входило постояннымъ факторомъ въ видимый міръ, естественные пред-

1) См. нашу предшествующую статью въ № 4 «Пути».

2) Ссылаюсь на капитальное изслѣдованіе I. G. Frazer, *Le gameau d'or*, Paris 1924 и на его *Les origines magiques de la royauté*, 1920.

3) Frazer, *Le gameau d'or*, p. 86.

меты постоянно получали способность сверхъестественного дѣйствія. Первоначальный суверенъ, по словамъ наблюдателей жизни примитивныхъ народовъ, есть тотъ человѣкъ, который находится въ постоянномъ общеніи съ духами и при помощи ихъ онъ можетъ производить дождь, давать солнечный свѣтъ, господствовать надъ вѣтрами, посылать болѣзни, способствовать удачѣ и неудачѣ и т. д. «Обладаешь ли ты этими силами?» — спросилъ одинъ первобытный суверенъ бѣлаго путешественника. И когда тотъ отвѣтилъ отрицательно, то царекъ сказалъ: «А кто же у васъ даетъ вѣтеръ, бурю, дождь?» «Это Богъ» — сказалъ ему бѣлый. «А въ такомъ случаѣ у васъ Богъ исполняетъ тѣ обязанности, которыя у насъ исполняю я. Богъ и я — мы одинаковы!» «Онъ произнесъ это» добавляетъ наблюдатель — «спокойно, съ видомъ человѣка, которому удалось подыскать достаточное объясненіе». Разговоръ этотъ тѣмъ характеренъ, что въ немъ намѣчаются первые истоки первоначального монархизма. Кто хочетъ понять истинное существо древнѣйшихъ монархическихъ учрежденій, тотъ долженъ помнить, что они не отдѣлимы отъ идеи *царебожества*, отъ отождествленія царя съ Богомъ. Древняя монархія мертва, бездушна, непонятна, если только отдѣлить ее отъ этой идеи⁴⁾.

Культъ *царебожества* исповѣдывался народами совершенно различныхъ культуръ, тѣмъ не менѣе въ основѣ его лежитъ нѣкоторое особое религіозно-философское міросозерцаніе, одинаковое, несмотря на различіе эпохъ, націй и культурныхъ условій существованія. Предпосылкой этого міросозерцанія является аксіома, получившая, пожалуй, наиболѣе выпуклую формулировку въ религіи ассири-вавилонянъ. Ассири-вавилоняне вѣрили, что все земное бытіе соотвѣтствуетъ бытію небесному и что каждое явленіе этого міра, начиная съ самаго малаго и кончая величайшимъ, нужно считать отраженіемъ небесныхъ процессовъ⁵⁾. На признаніи аксіомы этой покоилось все вавилонское міросозерцаніе, вся философія, астрологія, магія. Въ примѣненіи къ политикѣ она означала, что порядокъ божественной іерархіи является прообразомъ для іерархіи земной, что слѣд., земной царь является какъ бы копіей царя небеснаго, инкарнаціей божества, земнымъ богомъ⁶⁾. Однако, аксіома эта съ вытекающими изъ нея выводами была только наиболѣе ярко формулирована ассири-вавилонянами; она лежала въ основѣ и иныхъ древне-языческихъ политическихъ формъ. Не на этомъ ли ученіи построено было одно изъ самыхъ удивительныхъ политическихъ образованій нашей планеты «государство небо», тысячелѣтняя Китайская Имперія? Согласно ученію Конфуція, государствен-

4) Приведено у Levy-Brule, , La mentalité primitive, 1922. изъ G. Brown, Melanesians and Polynesians, p. 429.

5) A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, 1913 s. 171: «Alles irdische Sein und Geschehen entspricht einem himmlischen Sein und Geschehen, wobei alle Teilerscheinungen von Grossten bis zum kleinsten als Spiegelbilder von einander aufgefasst werden».

6) Ibid., s. 173.

ная организація является отраженіемъ въ миниатюрѣ тѣхъ отношеній, которыя наблюдаются въ небесномъ мірѣ⁷⁾). Только въ міровоззрѣніи китайскаго мудреца идея небеснаго порядка и его земнаго отображенія имѣетъ скорѣе характеръ безличный. Небо есть безличное благое начало, управляющее міромъ и человѣкомъ, есть верховный разумъ съ его законами, которые на землѣ и воплощены въ государственныхъ законахъ. Можно провести не безъ основанія параллель между воззрѣніями на государство Конфуція и политической теоріей Гегеля⁸⁾). То, что Гегель называетъ «разумомъ», «основой міра», то Конфуцій называетъ «небомъ». Оттого для Конфуція, какъ и для Гегеля, государство является «высшей формой объективной нравственности», и выше государства нѣтъ вообще ничего высшаго. Воззрѣніе это, впрочемъ, совершенно совмѣстимо и съ персональнымъ культомъ властителя, съ идеей царебожества. Властитель государства для китайцевъ былъ наличнымъ носителемъ безличнаго нравственнаго закона, «сыномъ неба». Какъ «сынъ неба» онъ принадлежалъ къ божественнымъ сферамъ и даже является божествомъ. И древнему Египту знакомо было это воззрѣніе, хотя въ болѣе персональной формулировкѣ. Для Египтянъ божественный порядокъ былъ также прообразомъ порядка земнаго, а фараонъ былъ копіей божества, его изображеніемъ, живой божественной статуей⁹⁾). Это общее языческимъ народамъ міровоззрѣніе послѣдствіемъ своимъ имѣло совершенно особую политическую доктрину древняго монархизма, которая, не взирая на особенности мѣста и времени, можетъ быть характеризована рядомъ совершенно общихъ чертъ.

Древній царь не могъ не обладать божественными предикатами и не могъ не быть предметомъ божественнаго культа. По убѣжденію древнихъ языческихъ народовъ, когда не было царствъ на землѣ, атрибуты царя — скипетръ, держава, корона, — лежали на небѣ. Съ учрежденіемъ царствъ ими были увѣнчаны земные владыки¹⁰⁾). Поэтому обрядъ коронованія имѣетъ небесное происхожденіе, является какъ бы таинствомъ. Вся жизнь царя есть какъ бы подобіе небесной жизни. Дворецъ и тронъ есть подобіе сѣдалища боговъ; дворецъ не отдѣлимъ отъ храма и есть какъ бы часть божественнаго жилища. Царь является ближайшимъ служителемъ неба, первымъ жрецомъ, первосвященникомъ. Власть царя, подобно божественной власти, совершенно универсальна: царь властвуетъ не только надъ подданными, власть его простирается на весь міръ. Отсюда происходитъ идея универсальной Имперіи, ко-

7) Liao Schang Kuo, Von chinesischen Rechts- und Staatstheorien, Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, Bd. 40.

8) Какъ дѣлаетъ цитированный въ предшествующемъ примѣчаніи автора.

9) J. Baillet, Le régime pharaonique, t. I. 1912. p. 10.

10) Jeremias, I. c. 177 — Согласно законамъ Ману L. VII. §4. (по изд. Musée Guimet) царь есть «une grande divinité qui reside sous la forme humaine» Любопытно отмѣтить, что на законы Ману какъ разъ ссылается Жозефъ де Местръ въ извѣстномъ пассажѣ своихъ «Les soirées de St. Petersburg», какъ на образецъ классическаго понятія о монархической власти.

торая не отдѣлима отъ воззрѣній древне-языческаго монархизма. Небесная Имперія, въ представленіяхъ китайцевъ, безпредѣльна, и безграична въ пространствѣ была власть богдыхана. Ассиро-вавилонскіе деспоты также считали себя владыками міровыми. Египтяне думали, что какъ солнце освѣщаетъ все, такъ и власть фараона должна простираться на всю вселенную. Власть эта, подобно лучамъ, распространяется до послѣднихъ предѣловъ земли, до границъ неба. Весь міръ принадлежитъ фараону, — югъ и сѣверъ, востокъ и западъ, земля, во всю длину ея и ширину¹¹⁾.

Власть подобнаго монарха не можетъ не быть неограниченной, *абсолютной*. Если говорить объ абсолютной монархіи въ *точномъ* историческомъ смыслѣ этого слова, то въ чистой и послѣдовательной формѣ она могла существовать только при господствѣ идеи царебожества и только въ ея предѣлахъ. Подлинно *абсолютной* властью можетъ быть только власть, подобная божественной, которую никто не можетъ ограничить и которая даже выше нравственныхъ законовъ. Здѣсь беретъ свое начало воззрѣніе, что истинный царь можетъ быть и безнравственнымъ, если онъ силенъ, всемогущъ и грозенъ, какъ Деміургъ. Обладая богоподобной властью, древній языческій царь былъ существомъ страшнымъ, внушающимъ ужасъ и грознымъ. Онъ грозенъ и для подданныхъ, и для иностранцевъ, и для враговъ внутреннихъ и для враговъ внѣшнихъ. Фараонъ пожигалъ пламенемъ своихъ враговъ и взоромъ своимъ повергалъ нечестивыхъ. Онъ былъ носителемъ «божественнаго террора», «гнѣвомъ вѣнчаннымъ»¹²⁾. Но въ то же время онъ былъ и носителемъ міра, благодѣтелемъ человечества, хранителемъ жизни подданныхъ. Онъ является божествомъ добрымъ, подобнымъ Озирису; доброта его, по выраженію египетскаго папируса, подобна водѣ морской, т. е. она никогда не изсякаетъ и несетъ жизнь міру, несетъ плодородіе, изобиліе и счастье. Въ предѣлахъ ассиро-вавилонской и персидской культуры этотъ взглядъ на царя, какъ на хранителя жизни, получилъ мессіанское истолкованіе: царь считался грядущимъ спасителемъ людей-избавителемъ отъ смерти. Царь-спаситель есть типичная персидская и ассиро-вавилонская идея, связанная съ древними астрологическими воззрѣніями, съ ученіемъ о круговоротѣ вещей, о перерожденіи міра, объ эволюціи эоновъ. Новый царь и былъ эономъ, который несъ міру новую судьбу¹³⁾.

Само собою разумѣется, подобный монархъ не могъ стоять къ народу въ какихъ либо юридически оформленныхъ отношеніяхъ. Царство не было должностью, но особымъ отношеніемъ, которое болѣе всего характеризуется нравственными чертами. Древній монархъ былъ «отцомъ» своихъ подданныхъ — и извѣстное выраженіе «царь-батюшка» вовсе не изобрѣтено русскими. Оно характерно для всѣхъ во-

11) Baillet, I. c. p. 107-10.

12) L. c. p. 88, 110.

13) Jeremias, I. c. s. 179.

сточныхъ монархій и иногда прямо примѣнялось древними народами: фараонъ именовался отцомъ своихъ подданныхъ, а послѣдїе были его дѣтьми. Подданные древняго монарха не ограничивали его власти, не обладали по отношенію къ нему какими-либо «правами». На нихъ лежала только обязанность безусловнаго повиновенія волѣ отца. Неповиновеніе волѣ этой считалось не только преступленіемъ, но прямымъ святотатствомъ. Наказаніемъ за непослушаніе была смерть. «Слушайте его слова и исполняйте его приказанія» — говоритъ древній папирусь о фараонѣ. «Тотъ, кто его почитаетъ, тотъ будетъ жить, но кто произноситъ слова неугодныя его величеству и противныя ему, — тотъ достоинъ смерти... Кто любитъ его въ своемъ сердцѣ и кто обожаетъ его всѣ свои дни, — поле его произрастаетъ и зеленѣетъ; но кто говоритъ противное его величеству, руки боговъ несутъ ему немедленную смерть¹⁴⁾».

Таковы были идеи, лежащія въ основаніи древняго языческаго монархизма. Въ эпоху эллинистической цивилизаціи идеи эти были занесены на Западъ въ греко-римскій политическій міръ.

Классическимъ грекамъ не извѣстно было обоготвореніе царей, хотя они и глубоко цѣнили идею государства. Платонъ считалъ государство воплощеніемъ верховной идеи добра, Аристотель называлъ его священнѣйшимъ союзомъ. И у Платона и у Аристотеля, и у стоиковъ мы находимъ восхваленіе монархіи, однако здѣсь дѣло идетъ о монархіи «философской», о правленіи мудрыхъ, о власти философовъ — идеи, далеко стоящія отъ восточнаго царебожества¹⁵⁾. Высоко ставя государство, народы классическаго міра готовы были всячески превозносить людей, оказавшихъ государству великія услуги. Такъ возникъ апоѳеозъ героевъ, извѣстный и грекамъ и отчасти римлянамъ¹⁶⁾. Мильгїадъ былъ обожествленъ въ Херсонесѣ Фракійскомъ, обожествлены были нѣкоторые спартанскіе цари, цари Сиссциліи и т. д. Въ Аѳинахъ въ IV вѣкѣ почитали героевъ Марафонской битвы, какъ боговъ, самоссы обоготворили Лизандра еще при жизни, воздвигли ему алтари и приносили жертвы. Когда хотѣли обоготворить Агаселая, онъ сказалъ, что люди сами сначала должны превратиться въ боговъ, тогда онъ повѣритъ, что и его сдѣлаютъ богомъ. Сколь ни близко стоялъ обычай апоѳеоза героевъ къ царебожеству, все же между ними есть значительная разница: Восточный царь не получалъ апоѳеозъ отъ людей, онъ *былъ* богомъ¹⁷⁾. Однако, чѣмъ ближе мы подходимъ къ эллинистической эпохѣ, тѣмъ болѣе стираются границы между апоѳеозомъ и царебожествомъ. Таково, напр., было почитаніе Александра Великаго, сыгравшее крупную роль въ Исторіи царебожества на Западѣ. Справедливо указываютъ, что обоготвореніе Александра не бы-

14) Baillet, I. с. p. 233.

15) Cp. J. Kaerst, Studien zur Entwicklung und theoretischen Begründung der Monarchie, 1898, s. 24 и слѣд.

16) Cp. E. Kornemann, Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte Klio, I. 1902.

17) Различіе это особенно подчеркивается у Baillet, 1919, s. 13 и слѣд.

ло дѣломъ его сознательной политики, онъ игралъ здѣсь, скорѣе, пассивную роль, слѣдоваль обстоятельствамъ, плылъ по теченію¹⁸⁾. Восточный міръ, въ который онъ побѣдно проникъ, сталъ воздвигать ему алтари и храмы — и, когда они были воздвигнуты, отвѣчая требованіямъ этого міра, онъ пошелъ въ храмъ Аммона-Ра и былъ объявленъ сыномъ этого бога. Это было подчиненіе умонастроеніямъ и нравамъ «покоренныхъ народовъ». Многіе эллинскіе города примкнули къ этому культу, но мы имѣемъ здѣсь дѣло уже съ не простымъ апофеозомъ героя. Въ культъ Александра замѣтны новыя восточныя вліянія: какъ восточный монархъ, Александръ уже считается явившимся на землѣ богомъ (Δεὸς ἐπιφανής) спасителемъ (σωτήρ), дарователемъ мира и жизни¹⁹⁾.

Діадохи способствовали культу Александра и въ то же время поощряли обоготвореніе своихъ предшественниковъ и даже себя самихъ. Птоломей Филадельфъ не только обоготворялъ своего покойнаго отца и покойную мать, присвоивъ имъ имя «боговъ-спасителей», но и ввелъ первый поклоненіе живому кесарю, какъ богу. Примѣру этому слѣдовали и его преемники. Клеопатра титуловалась «царицей», «младшей богиней». Антиохъ I именовалъ себя Аполлономъ Спасителемъ, Антиохъ II просто именовалъ себя богомъ (Antiochos II Theos). Соприкосновеніе съ восточнымъ міромъ и въ частности съ обломками монархіи Александра научило тому же обычаю и римлянъ. Не безъ вліянія востока устроилъ себѣ апофеозъ Юлій Цезарь. Римскіе императоры стали присваивать себѣ также божественныя титулы и даже объявлять себя богами.

При изученіи вопроса объ отношеніи христіанства къ монархіи, обыкновенно, начинаютъ не съ естественнаго противопоставленія евангельскаго вѣроученія политическимъ представленіемъ языческаго міра, но съ чисто талмудическаго толкованія нѣкоторыхъ общеизвѣстныхъ евангельскихъ текстовъ. Такой пріемъ безнадёжно затемняетъ проблему, между тѣмъ она ставится столь просто и ясно, что приходится удивляться, почему ее до сихъ поръ какъ бы не примѣтили. Передъ нами лежитъ культурная среда, живущая глубокою вѣрою въ пришедшій съ Востока культъ цезарей. Народы, передъ которыми еще не угасла звѣзда Александра, ждутъ царя-спасителя, избавителя отъ несчастій и бѣдствій. Приспосабливаясь къ этой вѣрѣ земныя владыки объявляютъ себя богами и строятъ себѣ храмы и жертвенники. И тотъ народъ, среди котораго является Христосъ, самъ живетъ пламенной вѣрой въ царя изъ колѣна Давидова и трепетно ожидаетъ грядущаго Мессію, именно какъ царя. И вотъ среди этого народа появляется человекъ слова и дѣла котораго производятъ неотразимое впечатлѣніе на очевидцевъ. Разыгрывается величайшая историческая трагедія: свидѣтели чудеснаго явленія Христа принимаютъ его, именно, за земного владыку, за кесаря, который призванъ спасти міръ, за ис-

18) Мнѣніе Kornemann, а I. с.

19) Ср. E. Lohmeyer, Christuskult und Kaiserkult, 1919, s. 13. и слѣд.

тиннаго сына Божія въ лицѣ царя земного, — иными словами, видятъ въ немъ осуществленіе давно желанной мечты, которой жила вся эллинистическая цивилизація; Онъ самъ, не отвергая того, что онъ Сынъ Божій, со всей рѣшительностью отвергаетъ мысль о себѣ, *какъ о царѣ земномъ*. Свидѣтелей его проповѣди и его дѣлъ болѣе всего поразило, что Онъ проповѣдуетъ *евангеліе царствія*, — но это была вѣсть не о земномъ царствѣ, а о царствѣ небесномъ. Въ царствіе небесное, по всѣмъ извѣстному, высказанному съ такой удивительной силой ученію, могутъ войти какъ разъ тѣ, которые въ земномъ царствѣ занимаютъ послѣднее мѣсто: нищие, миротворцы, изгнанные за правду, не судящіе ближнихъ, отказывающіеся клясться, сопротивляющіеся злу, любящіе враговъ своихъ, не собирающіе земныхъ сокровищъ, не служащіе мамонѣ, но пекущіеся о своей душѣ. Принадлежность къ опредѣленному земному царству никакъ не служитъ ручательствомъ на вхожденіе въ царство небесное: «говорю вамъ, что многіе придутъ съ востока и съ запада и возлягутъ съ Авраамомъ, Исаакомъ и Іаковомъ въ царствіи небесномъ, а сыны царства извержены будутъ въ тьму внѣшнюю». (Матѣ. 8, 11, 12; Лука, 13, 27). Вообще царствіе Божіе не можетъ быть опредѣлено какими-либо пространственными, территориальными признаками, — оно принадлежитъ къ сферѣ чисто духовной: «не придетъ царствіе Божіе примѣтнымъ образомъ. И не скажутъ: *вотъ оно здѣсь* или *вотъ тамъ*. Ибо *вотъ*: Царствіе Божіе внутри васъ». Менѣе всего, слѣдовательно, оно представляется, какъ земное государство съ его территоріей, народомъ и властью. Въ символическомъ изображеніи сатанинскихъ искушеній, которое описывается у перваго и третьяго евангелиста, диаволъ предлагаетъ Христу всѣ *царства міра*, на что Христосъ отвѣчаетъ: «отойди отъ меня, сатана, ибо написано: Господу Богу твоему поклоняйся и ему одному служи» (Матѣ. 4, 10) Служеніе Богу исключаетъ пути земного царствованія. Послѣднія суть пути величія, въ небесное же царство можно войти только *умалившись*. Оттого говорилъ Христосъ ученикамъ, призвавъ дитя и поставивъ его между ними: «если не обратитесь и не будете, какъ дѣти, не войдете въ Царствіе небесное» (Матѣ. 18, 4; Лука 18, 17): «Кто хочетъ быть первымъ, будь изъ всѣхъ послѣднимъ и всѣмъ слугою» (Матѣ. 9, 35), «кто изъ васъ меньше всѣхъ, тотъ будетъ великъ» (Лука 9, 49). Болѣе того, Христосъ рѣшительно отвергалъ всякую мысль о томъ, что царствіе Божіе будетъ построено на какихъ-то властныхъ, іерархическихъ отношеніяхъ: на мѣсто начала власти Христосъ ставитъ начало служенія и жертвы. «Вы знаете» — говорилъ онъ ученикамъ, когда они заспорили объ іерархическомъ первенствѣ въ Царствіи Божіемъ — «вы знаете, что почитающіеся князья народовъ господствуютъ надъ ними, и вельможи ихъ властвуютъ надъ ними. *Но между вами да не удетъ такъ*: а кто хочетъ быть большимъ между вами, *да будетъ вамъ слугою*. И кто хочетъ быть первымъ между вами, *да будетъ вѣсьмъ рабомъ*.» Или въ другой не менѣе опредѣленной редакціи: «Былъ же и споръ между ними, кто изъ нихъ долженъ почитаться большимъ. Онъ же ска-

залъ имъ: цари господствуютъ надъ народами и владѣющіе ими благодѣтелями называются. А вы не такъ: но кто изъ васъ большій, будь какъ меньшій, и начальствующій, какъ служащій. Ибо, кто больше: возлежащій или служащій? Не возлежащій ли? А я посреди васъ, какъ служащій». (Лук. 22, 24).

Изложенные моменты евангельской проповѣди съ убѣдительностью свидѣлствуютъ, что ученіе Христа нанесло рѣшительный ударъ вѣрѣ народовъ эллинистической культуры въ грядущаго царя-спасителя. Но вмѣстѣ съ тѣмъ нанесло ударъ и самой идеѣ языческой монархіи. Съ полнымъ правомъ можно сказать, что ученіе Евангелія представляетъ полную противоположность теоріи языческой абсолютной монархіи: считая послѣднюю тезисомъ, нельзя не видѣть въ ученіи Христа нѣкоего антитезиса. Быть можетъ потому и было христіанство такъ враждебно встрѣчено языческимъ народомъ. Тотъ, кто искренне увѣровалъ въ слова Христа, не могъ уже болѣе царю поклоняться, какъ богу; нѣкоторымъ сзятотатствомъ была для него самая мысль о царебожествѣ и отвратительнымъ долженъ былъ казаться божественный культъ царей. Слѣдуетъ-ли, однако, итти еще далѣе и утверждать, что христіанство несовмѣстимо съ идеей государства вообще, что оно имѣетъ нѣкоторый анархическій уклонъ? Склонность толковать христіанство въ духъ анархизма довольно распространена, и такое толкованіе лежитъ въ концѣ концовъ въ основѣ толстовскаго отрицанія государства. Дѣйствительно, христіанство понижаетъ цѣнность идеи государства, однако это еще очень далеко отъ анархизма. Христіанству совершенно чужда та самолюбивая боязнь авторитета, которая столь характерна для анархически устремленныхъ душъ. Евангеліе учитъ не безвластію, оно только не усматриваетъ въ власти самой по себѣ никакой безусловной цѣнности. Только служеніе и жертва освящаетъ, дѣлаетъ правомѣрной властью — вотъ основная политическая мысль евангельской проповѣди. Только эта мысль, совершенно забытая христіанской политикой, можетъ дать истинное понятіе объ отношеніи христіанства къ государству. Принципиально христіанство можетъ принять и освятить только ту власть, которая, примѣнимъ современное выраженіе, не есть власть господская, но власть социальнаго служенія²⁰). Христіанство, слѣд., не можетъ принять деспотіи, все равно покрывается-ли она религіознымъ авторитетомъ, является-ли монархической или республиканской. И хотя христіанство и не учило бунту противъ государства, однако, оно не могло считать священной власть восточнаго деспота, утверждающаго свою полную богоподобность. Вмѣстѣ съ тѣмъ христіанство не можетъ не сочувствовать всякой государственной формѣ, въ которой власть существуетъ не для власти, но для исполненія высшихъ нравственныхъ цѣлей, въ которой властители и вельможи не праздно называются благодѣтелями, въ которой они являются не «возлежащими», но служащими.

20) Терминологія Л. І. Петражицкаго.

Словомъ и дѣломъ запечатлѣли первые христіане глубоко имъ присущее сознаніе того, что вѣра ихъ совершенно несовмѣстима съ божественнымъ культомъ царей. Какъ ни скудны свидѣтельства о политическихъ воззрѣніяхъ первыхъ христіанъ, все же мы можемъ приблизительно возстановить ихъ — и особенно, руководствуясь схемой ихъ отношенія къ теоріи языческой монархіи. Христіанское міросозерцаніе, по мѣрѣ постепеннаго проникновенія въ него началъ языческой философіи, постепенно усвоило ученіе о небесномъ и земномъ порядкѣ, о микрокосмѣ и макрокосмѣ²¹); однако, христіанское воззрѣніе на изначальную грѣховность твари дѣлало совершенно невозможнымъ, чтобы какое-либо изъ земныхъ учреждений, — и въ частности государство, — было надѣлено божественными, абсолютными свойствами. Христіанство принципиально не отрицало того предположенія, что земное государство является копіей божественнаго порядка, но въ то-же время христіанство далеко было отъ утвержденія, что копія эта вполне адекватна: такая копія можетъ быть и искаженной, кривой, порядокъ можетъ быть и порядкомъ сатанинскимъ. Христіанство рѣшительно отказалось отъ мысли, что государство есть совершеннѣйшее изъ обществъ, — выше государства христіанство поставило общину вѣрующихъ, церковь; и съ тѣмъ большей опредѣленностью земное государство перенесено было въ порядокъ цѣнностей относительныхъ и условныхъ. Христіанство восприняло отъ языческой мудрости воззрѣніе на міръ, какъ на великую монархію²²), однако же для христіанства принципиально недопустимо было уподобленіе земного царя Богу. «Ты спрашиваешь меня, почему я не обожаю царя» — говорили первые христіане. «Ибо царь сотворенъ не для того, чтобы его обожать, но чтобы воздавать ему законныя почести (τιμᾶσαι τῇ ὑπερίφ τῆς). И царь не есть богъ, но человѣкъ, поставленный Богомъ, не для обожанія, но для того, чтобы справедливо судить. (εἰς το δίκαιως κτενεῖν). Такимъ образомъ ему вѣрено Богомъ управленіе нѣкоторымъ родомъ дѣлъ (παρὰ Θεοῦ βίονορσίαν πηρέσεται) тѣхъ; же чиновниковъ, которыхъ онъ имѣетъ подъ собою, не слѣдуетъ называть царями. Царь есть, такимъ образомъ, титулъ, каковымъ не подобаетъ надѣлять другихъ, такъ же какъ не подобаетъ обожать никого, кромѣ Бога»²³). Въ словахъ этихъ, принадлежащихъ одному изъ раннихъ представителей патристики, съ величайшей послѣдовательностью проведенъ взглядъ на царя, какъ на должность.

Должность эта возвышается надъ другими должностями, однако она имѣетъ строго опредѣленныя, чисто юридическія функціи: справедливо судить. Справед-

21) Соответствующія обильныя цитаты можно найти въ многихъ лекціяхъ по «Общей теоріи государства». Прага, 1925, стр.

22) Наиболее яркія мѣста въ сочиненіяхъ Діонисія Великаго; приведены въ моей «Общей теоріи государства», стр. 132 и слѣд.

23) Ср. Theophili episcopi Antiocheni, Ad. Autolycum libri tres Migne Petr. graca V.6. p. 1042. Цитата приведена у Brehier et Batifol, Les survivances du culte imperial romain и драгоценна именно тѣмъ, что въ ней выражается духъ равнаго христіанства, не искаженного еще приспособленіемъ къ условіямъ жизни языческой монархіи.

ливость первые отцы церкви принимали въ римскомъ смыслѣ этого слова — воздавать равное равному, *par pari refertur*²⁴). Какъ ни далека отъ отцовъ церкви юридическая терминологія, но совершенно неоспоримо, что они считали правовое истолкованіе монархіи — именно, взглядъ на царя, какъ на связанную правомъ высшую должность, — единственно подобающей христіанству теоріей царской власти. Или въ современныхъ терминахъ, они считали совмѣстимымъ съ Христовымъ ученіемъ взглядъ на царство, какъ на *государство правовое*.

И совершенно послѣдовательно первые христіане не могли принять восточно-языческаго воззрѣнія на монарха, какъ на земного бога, — грознаго и милостиваго, передъ которымъ нужно трепетать и которому нужно поклоняться. «Прикажетъ мнѣ царь платить подати — я готовъ это дѣлать. Прикажетъ мнѣ господинъ служить и повиноваться — я знаю, что такое служба. Ибо человѣка слѣдуетъ такъ чтить, какъ подобаетъ человѣку, и *только одного Бога надлежитъ бояться*, — Бога, котораго не могутъ зрѣть человѣческіе очи и котораго нельзя изобразить никакимъ искусствомъ. Если же ты прикажешь, чтобы я это отрицалъ, я *этому не буду повиноваться, я лучше умру, чѣмъ выскажу себя лжецомъ и неблагодарнымъ*»²⁵). Въ приведенныхъ словахъ содержится единственно правильное толкованіе евангельской заповѣди лояльности по отношенію къ государству. Существуютъ государственныя обязанности, исполненіе которыхъ не есть нечестіе; таковыя и слѣдуетъ исполнять, хотя бы онѣ и были тяжелы. Но существуютъ требованія государства, исполненіе коихъ есть уже грѣхъ и нечестіе, — таковыхъ и нельзя исполнять. «Я лучше умру, чѣмъ исполню ихъ» — такъ долженъ сказать христіанинъ. Въ извѣстномъ мѣстѣ Евангелія (Матѣ. 22, 16-22, Марка 12, 13-17; Луки, 20, 20-26), отнюдь не имѣющаго исчерпывающаго значенія для опредѣленія отношенія христіанина къ государству, Христосъ, избѣгая поставленныхъ ему лукавыхъ вопросовъ, хочетъ только сказать, что нѣтъ противорѣчій между нѣкоторыми требованіями государства и истинами его нравственнаго ученія. И, именно, вопросъ идетъ о платежѣ податей, что для христіанина вовсе не есть нечестіе: «отдавайте кесарево кесарю». Но, прибавляетъ Христосъ, отдавайте «Божіе Богу». А если кесарь требуетъ, чтобы ему воздавали «божіе»? Этого вопроса Христосъ не касается, а первые христіане рѣшили его совершенно опредѣленно: «лучше умремъ, чѣмъ будемъ повиноваться». И многочисленнымъ мученичествомъ доказали свое убѣжденіе въ этой истинѣ.

И въ то же время приведенныя слова содержатъ принципиальное отверженіе всѣхъ тѣхъ языческихъ представленій о монархіи, о которыхъ мы говорили ранѣе. «Одного Бога надлежитъ бояться» — это значитъ, что всѣ предикаты царя, вытекающіе изъ исторіи царебожества, отпадаютъ, какъ нечестивые. Царь не страшенъ

24) Cp. Athenagorae philosophi. Locatio pro Christianis, Migne v. 6. p. 967.

25) Tatini Assyrii, Oratio adversus Graecos, Migne, v. 6, p. 814.

и не милостивъ, — ибо такимъ можетъ быть одинъ Богъ, царь и не «батюшка», ибо въ нѣкоторомъ верховномъ смыслѣ только Богу принадлежитъ свойство быть «Отцомъ». Царь, повторяемъ, — высшая должность, и честь царю воздаваемая по закону, рѣшительно отлична отъ отношенія человѣка къ верховному Существу или Богу.

Сказанное дѣлаетъ понятнымъ ту склонность христіанскихъ политическихъ ученій къ чисто юридическому, договорному истолкованію отношенія между царемъ и народомъ, о которыхъ мы говорили въ другомъ мѣстѣ. Надо сказать, что ученія эти вытекаютъ изъ глубокаго существа христіанства. Царь, какъ должность, связана съ народомъ не тѣми отношеніями, коими связанъ Богъ съ человѣкомъ. Существо связи этой не опредѣляется въ категоріяхъ чисто нравственныхъ, какъ учила языческая теорія царства, но скорѣе къ ней подходятъ категоріи правовыя. Отсюда и является стремленіе воспользоваться нѣкоторыми частно-правовыми аналогіями для того, чтобы опредѣлить юридическую природу отношенія царя къ государству и гражданамъ. Впрочемъ, попытки эти совершенно не знакомы ранней патристикѣ и зарождаются впервые въ западной схоластической литературѣ ранняго средневѣковья. Однако, идейное основаніе имъ заложено уже въ разсмотрѣнномъ нами взглядѣ на царя, какъ на должность, функціи которой сводятся къ справедливому суду.

* * *

Если тѣмъ не менѣе христіанская культура сохранила остатки божественнаго почитанія кесарей, объясняется это прочностью языческихъ пережитковъ и рядомъ приспособленій, которое претерпѣло христіанство, послѣ того, какъ стало официальной религіей. Христіанство распространялось въ общественной средѣ, въ которой культъ Императоровъ былъ какъ бы официальной религіей. Культъ этотъ отнюдь не умиралъ по мѣрѣ того, какъ христіанство пріобрѣтало все болѣе и болѣе сторонниковъ. Даже тогда, когда христіанство проникло въ римскій дворъ, когда его стали терпѣть и постепенно легализировать, императорскій культъ продолжалъ оставаться несокрушимымъ государственнымъ установленіемъ. Всего удивительнѣе что это продолжалось, когда сама Имперія стала христіанской. Константинъ Великій сохранилъ въ своихъ титулахъ божественные предикаты своихъ предшественниковъ, именуясь *diuus*, *Numen meum* и т. п. Семья его продолжала именоваться *domus divina* и все, что окружало ее, считалось священнымъ (дворецъ, напр назывался *sacrarium*). Въ Византіи при христіанскихъ императорахъ продолжали бросаться на колѣни передъ кесаремъ и цѣловать пурпуръ. Изображенія христіанскихъ императоровъ продолжали быть священными и служить предметомъ особаго почитанія, что впрочемъ осуждалось восточными отцами церкви. Культъ христіанскихъ императоровъ продолжался и послѣ ихъ смерти. Такъ обожествлены были послѣ смерти Констанцій, Юліанъ, Іовіанъ, Валентинъ I, Граціанъ и др. Названіе

постепенно было усвоено официальнымъ христіанствомъ и многіе императоры сохранили этотъ титулъ въ христіанской литературѣ почти до конца среднихъ вѣковъ²⁶⁾.

Отъ столкновѣнія евангельскаго ученія съ языческой государственностью произошла своеобразная равнодѣйствующая, причемъ направленія ея были различны на Западѣ и на Востокѣ. Надѣленіе монарховъ божественными предикатами проникло въ Западную Европу, и въ эпоху особаго процвѣтанія монархіи неоспоримо здѣсь практиковались нѣкоторыя формы культа кесарей, напоминающія подобныя обычаи въ древнемъ мірѣ. Однако-же на Западѣ всегда сильнымъ было правовое, договорное начало, ограничивающее абсолютность монархіи и не допускающее превращенія монархіи въ политическую постройку древне-языческаго стиля. Сильно было также и вліяніе римской церкви, которая настойчиво учила объ ограниченности государственной власти. Иное наблюдаемъ мы на православномъ Востокѣ, гдѣ отсутствовали всѣ названныя вліянія и кромѣ того были актуальны непосредственно идущіе изъ Азіи восточно-языческіе образцы. Власть Московскихъ государей получила свое идеологическое обоснованіе изъ Византіи. Въ то же время Московское Государство было не только государствомъ православнымъ, но и государствомъ *восточнымъ*, — и монархическія традиции Востока внедрялись въ него не окольнымъ путемъ, черезъ Царьградъ, но непосредственно изъ азіатскаго міра. Въ силу этого черты восточной языческой монархіи въ Московскомъ государствѣ были выражены не менѣе, если не болѣе ярко, чѣмъ въ Византіи. И это признается въ настоящее время не только «евразійцами», къ признанію этого все болѣе и болѣе склоняется современная историческая наука. «Въ непрерывной борьбѣ съ Азіей и въ постоянномъ соприкосновеніи съ азіатствомъ, Москва естественно проникалась бытомъ и понятіями Востока. Правда, московскіе цари любили ссылаться на римскихъ и византійскихъ императоровъ, на Августа и Константина; но въ ихъ придворномъ быту, въ ихъ управленіи не было тѣхъ республиканскихъ повадокъ, которыя давали себя знать и въ языческомъ Римѣ и въ христіанской Византіи. Московское самодержавіе походило гораздо болѣе на восточный халифатъ, на тогдашнюю Турцію²⁷⁾. Московская мода на все восточное, прямое увлеченіе Турціей, впечатлѣнія, вынесенныя отъ соприкосновенія съ татарскими завоевателями наложили на московское государство тѣ чисто восточныя черты, которыя такъ поражали въ немъ путешествующихъ иностранцевъ.

Примѣряться къ этому восточному стилю, построена была и политическая тео-

26) Я ссылаюсь при этомъ на изслѣдованія католическихъ писателей, мнѣнія которыхъ считаю вполне справедливыми. Ср. вышесказанное сочиненіе Brehier et Batifor и кромѣ того Beurlier, *Essai sur le culte rendu aux empereurs romains*. Paris, 1890 (перепечатана въ 1891 году подъ инымъ названіемъ: *Le culte imperial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinian*)

27) Слова Р. Буннера, Иванъ Грозный, Москва, 1922 г. гдѣ собранъ исключительно интересный въ названномъ отношеніи фактический матеріалъ.

рія московської монархії, — теорія, авторами якої була впливельна частина древньої московської інтелігенції, во главі її знавсь відомим діячем епохи царів Івана III і Василя III, — Іосифом Волоцким (Саніним). Названа теорія дониндї слыветь за преимущественно христіанську, православну, хоча, як ми убїдимся, глибокої внутрішньої зв'язи з христіанством у неї ніякої нїть. Згідно їй, царська власть утворена на землї Богом не з обмеженими правовими, а з нїкотрими універсальними, як би божественними функціями. Царей і князів, як училъ Іосифъ Волоцкой, «Богъ въ себѣ мѣсто посади на престолѣ своемъ», а тому «царь убо естествомъ подобенъ єсть всѣмъ чловѣкомъ, властію же подобенъ вышнему Богу».²⁸⁾ Обязанность царей сводится къ нравственному попеченію надъ душами подданныхъ, къ спасенію ихъ. «Вамъ же подобаетъ» — обращался Волоцкой къ государямъ московскимъ — «пріемши отъ вышняго повелѣнія правленіе чловѣческаго рода... не токмо о своихъ пещися и своего точію житія правити, но и все обладаемое отъ тревоженія спасти и соблюдати стадо его отъ волковъ невреждимо, и боятися серпа небеснаго и не давати воли злоторящимъ чловѣкамъ, иже душу съ тѣломъ погубляющимъ, скверные глаголю, и злочестьивные еретики»²⁹⁾. «Мы убо, гласить Завѣтъ, невѣрующихъ во святую и єдиносущную Троицу повелѣваемъ мечемъ посѣщи, и богатство ихъ на расхищеніе предати... Тако же и Вамъ повелѣваемъ творити: бози бо есте и сынове Вышняго, блюдитежеся да не будете сыновья гнѣву, да не изомрете, яко чловѣщи и во пса мѣсто сведены будете во адъ»³⁰⁾. Миссія государства въ такомъ пониманіи сводится прежде всего къ охранѣ благочестія, якъ правильно указує на это проф. Дьяконовъ. Государь єсть «первый отмститель Христу за еретики». Охранять правовѣріє надлежить царямъ всѣми средствами, даже при помощи «премудростнаго коварства». Отсюда — ученіє о «прехищеніи и коварствѣ Божіємъ», развиваемое въ іосифлянскій школі и переносимое всецѣло на концепцію православнаго монарха³¹⁾. Не даромъ Іосифъ Волоцкой рекомендовалъ царямъ московскимъ «розыскивать» (inquire) еретиковъ, а нїкотрые послѣдователи іосифлянскій школы прямо ссылались на примѣръ «шпанскаго короля». Ученіє это перекладує на плечи государства ту миссію, которая возлагалась на Западѣ на святую инквизицію и на католическую церковь. Очевидно при этомъ, что государство должно занимать въ ученіи іосифлянъ мѣсто

28) Цитирую по Дьяконову, Власть московскихъ государей, Литограф. изданіє, препечатанному для учетныхъ цѣлей съ разрѣшенія автора безъ означенія года, стр. 157, 8

29) Ibid, стр. 417. Прим. 17.

30) Ibid, стр. 157. Приведенныя цитаты оспариваетъ Сергѣевичъ, Русскія юридическія древности, вып. 111, но едва-ли удачно.

31) Объ этомъ ученіи, развитомъ преимущественно митрополитомъ Даніиломъ, см. кромѣ указаннаго сочиненія Дьяконова, Хрущовъ, Изслѣдованіє о сочиненіяхъ И. Саніна, СПб. 1866, Остеръ Миллеръ, О направленіи Іосифа Волоцкаго, Журналъ Мин Нар. Просв. 1868, февраль. Книгу Жмакина, Митрополитъ Даніилъ, мнѣ не удалось достать.

надъ Церковью преобладающее. Богъ передалъ царю, по выраженію Іосифа Волоцкаго, «и церковное, и монастырское, и всего православнаго христіанства власть и попеченіе». Отсюда слѣдуетъ, что «царскій судъ святительскимъ судомъ не посягается ни отъ кого, — или государство имѣетъ примать надъ церковью³²⁾». Царь пріобрѣтаетъ характеръ лица священнаго, какъ бы первосвященника и замѣстителя Божія. Іосифляне учили, что божескія почести надлежитъ воздавать не только живому царю, но и его изображеніямъ. «Когда вносится въ города царскій образъ, то не только простые земледѣльцы и ремесленники, но и воины, городскіе старѣйшины, честнѣйшіе сановники, воеводы и синклиты, встрѣчаютъ его съ великой честью и поклоняются царскому образу, какъ самому царю».³³⁾

Іосифлянское ученіе стало, какъ извѣстно, официальной доктриной московскаго самодержавія³⁴⁾. Ближайшимъ коронованнымъ ученикомъ Іосифа былъ царь Иванъ Васильевичъ Грозный, оставившій намъ чисто іосифіанскую, весьма стройную теорію русскаго абсолютизма, построенную, какъ ему казалось, въ чисто православномъ духѣ. На самомъ дѣлѣ замѣчательная теорія Грознаго довольно точно воспроизводитъ основные мотивы языческаго монархизма, какъ они изображены были нами въ первой главѣ настоящей статьи. По мнѣнію Грознаго, строеніе земного государства является копіей государства небеснаго, а царь земной — какъ бы земнымъ намѣстникомъ Бога. То возраженіе, что земныя власти могутъ быть плохими, искаженными копіями, Иванъ Грозный считалъ манихейской ересью, которая развратно учила, будто Христосъ владѣетъ небомъ, а землю сами управляютъ люди. На самомъ дѣлѣ на землѣ всѣмъ обладаетъ Христосъ и «вся на небеси, на земли и преисподней состоитъ по хотѣнію, совѣтомъ Отчимъ и благоволеніемъ Св. Духа³⁵⁾». Порожденіемъ такого совѣта является царская власть. Иванъ Грозный училъ, что «побѣдная хоругвь и крестъ честной» даны были Господомъ Іисусомъ Христомъ сначала Константину, первому Христіанскому Императору, потомъ другимъ византійскимъ царямъ, пока «искра благочестія не дошла до Руси»³⁶⁾. Строго говоря, Грозный признавалъ истинными царями только тѣхъ, которые несли преемственность названной власти — отъ Константина къ нему, Ивану Васильевичу. Всѣ остальные государи не являются настоящими монархами, и съ ними Московскому царю «въ ровномъ братствѣ быть не пригоже». Въ этомъ смыслѣ Иванъ Грозный счи-

32) Дьяконовъ, I. с. стр. 163. Мы излагаемъ одну сторону взглядовъ *Іосифа Волоцкаго*, который, какъ практическій человѣкъ, иногда приспособлялся къ обстоятельствамъ и мѣнялъ свои воззрѣнія, о чемъ подобно говоритъ Дьяконовъ.

33) Переложеніе словъ инока *Зиновія* у Дьяконова, I. с. стр. 177.

34) О другомъ, враждебномъ іосифлянамъ направленіи (направленіи «заволжескихъ старцевъ») я имѣю намѣреніе говорить въ приготовленной къ печати статьѣ «Русскій народъ и государство».

35) Воззрѣнія Ивана Грознаго развиты, главнымъ образомъ, въ его перепискѣ съ кн. Курбскимъ. См. *Н. Устряловъ*, Сказанія кн. Курбскаго, 1842 изд. 2-ое.

36) *Н. Устряловъ*, I. с. стр. 156.

талъ себя единственнымъ міровымъ владыкой, — воззрѣніе, напоминающее черты языческаго имперіализма. Менѣе всего былъ свойствененъ Грозному взглядъ на монарха, какъ на должность въ государствѣ. По его ученію, царь — не народный ставленникъ, который, «какъ староста въ волости», а епископы и совѣтники «ему товарищи». «Мы, смиренный Іоаннъ, по божескому избавленію, а не по многмятежному человѣческому хотѣнію». Онъ считалъ, что власть ему дана не для отправленія правовыхъ функцій, — не для того, чтобы «справедливо судить», — но въ высшихъ религіозныхъ и нравственныхъ цѣляхъ, «для поощренія добрыхъ и кары злыхъ». Потому она дѣйствуетъ «страхомъ, запрещеніемъ, обузданіемъ и конечнымъ запрещеніемъ», она борется съ «безуміемъ злѣйшихъ человѣковъ лукавыхъ» божественнымъ терроромъ. Она оказываетъ благимъ «милость», злымъ — «ярость и мученіе». Царь и есть олицетвореніе божьяго гнѣва и божьей милости, — «гнѣвъ вѣнчанный». Повиноваться Царю значитъ повиноваться Богу; кто не повинуется — губить свою душу. Кто хочетъ «поревновать о благѣ», тотъ обязанъ повиноваться земнымъ владыкамъ, даже строптивымъ, ибо повиновеніе имъ и есть повиновеніе Богу. Связь истиннаго царя съ народомъ — чисто нравственная. Царь какъ бы является передъ Богомъ отвѣтчикомъ за грѣхи народа. «Вѣрую» — говорилъ Иванъ Грозный — «яко о всѣхъ согрѣшеніяхъ вольныхъ и невольныхъ судъ пріяти ми, яко рабу, и не токмо о своихъ, но и о подвластныхъ мнѣ дать отвѣтъ, аще моимъ небреженіемъ согрѣшили». Царь является какъ бы той жертвой, которая приносится за грѣхи народа. Въ нѣкоторомъ смыслѣ пріятіе царства какъ бы повторяетъ жертву Спасителя. Съ другой стороны, и грѣхъ царя отражается на всемъ народѣ, что и заставляетъ Ивана Грознаго молиться, чтобы Богъ не помянулъ его юношескихъ преступленій и не покаралъ за него «толикое множество народа»³⁷⁾.

Политическое ученіе Грознаго цѣликомъ было заимствовано теоретиками нашей абсолютной монархіи вплоть до нашего времени. Л. А. Тихомировъ прямо переложилъ его ученіе своими словами и объявилъ политическую концепцію Ивана Грознаго «идеаломъ, вытекающимъ изъ чисто православнаго пониманія жизни»³⁸⁾. Съ полнымъ сознаніемъ указываетъ онъ на языческіе и восточные корни своей теоріи, хотя и стремится отмѣтить ея специфическія «православныя» черты. По его мнѣнію, римскій цезаризмъ правильно чувствовалъ существо монархической власти, когда «старался приписывать императорамъ личную божественность»³⁹⁾. Можно признать за фактъ, отмѣчалъ онъ, что на монархическомъ Востокѣ «народы не имѣютъ того нѣсколько тупого

37) Дьяконовъ, Л. с. стр. 218.

38) Л. Тихомировъ, Единоличная власть, какъ принципъ государственнаго строительства, 1897, Москва, стр. 56. Въ то время какъ Л. Тихомировъ идеализируетъ политическую концепцію Грознаго въ ея цѣломъ, другіе наши защитники абсолютизма выдвигаютъ только ея отдѣльные моменты и затушевываютъ остальное. Въ этомъ отношеніи теорія абсолютизма у Л. Тихомирова является, пожалуй, наиболѣе послѣдовательной.

39) Ibid., стр. 48.

состоянія, которое столь часто на западѣ и благодаря которому человекъ считаетъ за высшую силу самого себя». Однако, по мнѣнію Тихомирова, языческая монархіяа грѣшила тѣмъ, что слишкомъ предавалась культу голой силы. «Востокъ покорялся силѣ, потому что она сила, не понимая ее, не уважая ее, не любя ее, но только покоряясь. Такимъ характеромъ одѣвалась и государственная власть. Избранника высшихъ силъ для народовъ указывалъ *усильхъ*, т. е. простое проявленіе силы⁴⁰⁾. «Типичнымъ атрибутомъ верховной власти здѣсь считается то, что она представляетъ таинственную сверхчеловѣческую силу, безъ достаточнаго сознанія нашей сязанности подчиниться только Богу, а не какимъ-либо другимъ силамъ свехчеловѣческаго міра. Такимъ образомъ элементъ нравственный не входитъ ясно въ число обязательныхъ атрибутовъ власти въ полную противоположность съ самодержавіемъ». «Истинный монархизмъ — самодержавная идея нашла себѣ мѣсто въ Византіи и въ Россіи, причѣмъ элементами ея извращенія въ Византіи было вліяніе восточной идеи, а у насъ — западной»⁴¹⁾.

Мнѣнія эти обнаруживаютъ поверхностное пониманіе восточной монархической идеи, въ которой нравственный элементъ, какъ мы видимъ, игралъ не менѣе существенную роль, чѣмъ у насъ въ Россіи. Нельзя серьезно защищать взглядъ, что монархія фараоновъ, небесная китайская имперія или ассири-вавилонское царство покоилось только на бездушной, грубой, голой силѣ. А если стирается и это отличіе, то сходство языческой монархіи съ православной въ стилѣ Ивана Грознаго получается весьма значительнымъ. Нельзя не признать, что православный монархизмъ является нѣсколько смягченнымъ христіанскими вліяніями переводомъ древне-языческой идеи на русскій ладъ. По существу дѣла ничего специфически христіанскаго въ немъ нѣтъ, но слагаетъ его рядъ свойственныхъ всей древности настроеній, которыя въ душѣ русскаго народа сохранились тогда, когда они уже исчезли изъ души народовъ западныхъ.

Отвѣчая на поставленный нами выше вопросъ, почему монархизмъ считается политической формой, естественно связанной съ христіанствомъ, мы должны прямо сказать: *по близости многихъ христіанскихъ народовъ, и въ частности народа русскаго, къ древне-языческому міру*. Выводъ этотъ долженъ честно принять каждый православный и каждый русскій, если только онъ сознательно относится къ своему прошлому.. Принимая этотъ выводъ надлежитъ, однако, остерегаться слѣдующихъ недразумѣній. Во-первыхъ, отрицаніе христіанскаго обоснованія монархіи не обозначаетъ, что монархію нельзя защищать при помощи какихъ-либо другихъ соображеній, которыя, однако, ничего общаго не имѣютъ съ христіанскимъ вѣроученіемъ⁴²⁾. Во-вторыхъ,,

40) Ibid., стр. 88.

41) Ib d., стр. 88-89.

42) Перечисленіе этихъ аргументовъ можно найти въ моей «Общей теоріи государства», стр. 327 и слѣд.

отрицаніе внутренней связи монархіи съ православіемъ не означаетъ, что православіе тѣмъ самымъ лишено всякаго политическаго лица. Последнее мнѣніе покоится на невнимательномъ отношеніи къ нашему прошлому, на незнаніи тѣхъ политическихъ институцій которыя владѣли душой русскаго народа. Нельзя считать, что идеей московскаго абсолютизма исчерпывалось все содержаніе политическихъ настроеніи русской народной души. Въ дѣйствительности русскій человѣкъ, не переставая считать себя «православнымъ» очень часто расходился съ идеей монархическаго абсолютизма и иначе рисовалъ политическій строй, который считалъ нормальнымъ и справедливымъ. Однако, изученіе политическихъ воззрѣній русскаго народа выходитъ изъ рамокъ этой статьи и должно быть предметомъ особаго изслѣдованія.

Н. Н. АЛЕКСѢЕВЪ

ОБЪ ОПАСНОСТЯХЪ И ПРЕОДОЛѢНІИ ОТВЛЕЧЕННАГО ХРИСТІАНСТВА.

Однимъ изъ самыхъ вредныхъ заблужденій, и притомъ особенно опаснымъ именно въ переживаемое нами время, является отвлеченное пониманіе христіанства. Отвлеченно же христіанство понимается не только въ томъ случаѣ, если его отождествляютъ либо съ чисто теоретическимъ ученіемъ, отвлекая его отъ дѣятельности, либо съ нравственно-религіозною дѣятельностью, отвлекая ее отъ ученія: если, иначе говоря, пытаются разорвать *органическое* единство «вѣры» и «дѣла». — Отвлеченнымъ становится пониманіе христіанства и тогда, когда ему и — болѣе конкретно — Церкви отводится какая нибудь одна сфера жизни, тѣмъ самымъ *отвлекаемая* отъ прочихъ, а прочія разсматриваются какъ не-церковныя по существу.

Чтобы яснѣе выразить эту мысль и вмѣстѣ съ тѣмъ показать *жизненную* значительность поставленной проблемы, обратимся къ конкретнымъ примѣрамъ. — Католическое сознаніе представляетъ себѣ Церковь, какъ единую стройную и — въ идеалѣ — объемлющую все человѣчество организацію (*societas humana*). По своему ученію, по своей морали и дисциплинѣ, даже по культу своему, эта организація вездѣ и у всѣхъ народовъ должна быть одинаковою. Собственно говоря, само измѣненіе ея во времени, неизбежное и неоспоримое, представляется нежелательнымъ и нуждается въ оправданіи — какъ внѣшнее и не затрагивающее существа. Въ Церкви нѣтъ уже ни эллина, ни іудея — *потому*, что все эллинское и іудейское остается за ея оградой, а если, повидимому, и сохраняется внутри ея, то лишь въ качествѣ чего то случайнаго и внѣшняго, т. е. по существу своему *не-церковнаго*. Разумѣется, на это легко возразить, что римская церковь допускаетъ мѣстныя особенности культа и церковнаго обычая. Можно сослаться на архипастырскіе совѣты папы Григорія Великаго, усвоенные іезуитскимъ миссіонерствомъ, на уніатство, на такъ называемое «католичество восточнаго обряда» и на многое другое. Но суть дѣла не во внѣшнихъ фактахъ, а въ ихъ смыслѣ. — Мѣстныя особенности, конечно, допускаются, и къ

нимъ римская церковь очень искусно приспособляется (ср. попытки «католиковъ восточнаго обряда» использовать наше старообрядчество), однако только потому, что допускаемая особенность признаются несущественными, случайнымъ и внѣшнимъ покровомъ универсально и единообразно церковнаго, т. е. *въ силу того же отвлеченнаго пониманія Церкви*. Ни одинъ католикъ не рѣшится сказать, что для полноты церковнаго бытія существованіе славянской и греческой литургіи, двуперстія старовѣровъ и т. п. является *необходимымъ*, хотя не всякій католикъ будетъ возражать противъ допустимости того, чтобы въ церкви исполнялись отрывки изъ «Cavalleria rusticana» (дѣйствительно имѣвшій мѣсто фактъ). Съ другой стороны, отрицать *необходимость* латинскаго языка и римскаго церковнаго обычая католикъ не рѣшится не по соображеніямъ принципиальнымъ, а лишь потому, что, *вопреки* своей отвлеченной идеологіи, онъ отождествляетъ универсально-единообразное съ провинціально-римскимъ и вѣритъ въ абсолютную и единственную значимость римскаго. Допущеніе мѣстныхъ особенностей и приспособленіе къ нимъ въ значительной мѣрѣ являются средствами для вождельнной унификаціи всего ученія: церковной дисциплины, церковнаго культа. Достаточно напомнить о судьбѣ обращенныхъ св. Кирилломъ и Меѳодіемъ и инкорпорированныхъ Римомъ славянъ или о постепенной романизациі уніатскаго культа. Здѣсь нельзя ссылаться на историческія условія и человѣческія ошибки, ибо дѣло идетъ о нѣкоторой органической и потому неустранимой тенденціи. Вѣдь она проявляется и сейчасъ, превращая «мѣстныя особенности» въ условныя и временныя. Какой, въ самомъ дѣлѣ, смыслъ сохранять пѣніе за литургією Символа безъ «Filioque», если священникъ-уніатъ обязанъ послѣ словъ «отъ Отца» тихъ прибавлять: «и отъ Сына»? «Восточный обрядъ» едва ли можно сохранить неповрежденнымъ, если разрывается связь его съ православными и, въ частности, русскими святыми и иконами. Останется ли русская Церковь русскою, отрекшись отъ св. Александра Невскаго, защищавшаго ее отъ латынства, отъ святыхъ Сергія Радонежскаго, Тихона Задонскаго, Серафима Саровскаго? Осторожные руководители новой уніи, «католичества восточнаго обряда», въ томъ числѣ и митрополитъ Андрей Шептицкій, сознательно закрывали глаза на то, что ихъ паства молилась русскимъ иконамъ и святымъ. Но, конечно, принципиально былъ правъ папскій экзархъ о. Федоровъ, когда онъ опредѣленно поставилъ этотъ вопросъ и вынудилъ у митрополита Шептицкаго единственно для католика возможное разъясненіе: нельзя молиться тѣмъ русскимъ угодникамъ, которые жили послѣ «раздѣленія» церквей и не канонизированы Римомъ. Русскимъ «католикамъ восточнаго обряда» пришлось разстаться съ русскими святыми и двинуться въ далекій путь отъ Святой Руси къ Риму, гдѣ, въ концѣ концовъ, исчезнетъ и весь «восточный обрядъ».

Это очень показательно.— Для католическаго сознанія національная культура и государства представляются находящимися внѣ Церкви (поскольку универсально-церковное на практикѣ не отождествляется съ провинціально-романскимъ или рим-

скимъ). Разумѣется, нѣтъ необходимости въ томъ, чтобы римская церковь сохраняла средневѣковое отношеніе къ государству, какъ къ «бегемоту», чтобы она включала національно-культурную жизнь въ «царство діавола». Она можетъ даже признавать *относительную* цѣнность національныхъ идеаловъ, культурной дѣятельности и государства, можетъ приспособляться къ нимъ и не только косвенно, а и прямо имъ содѣйствовать. Но она никогда и ни при какихъ условіяхъ не признаетъ за ними церковнаго, т. е. абсолютнаго значенія. Она никогда не усмотритъ своей задачи въ томъ, чтобы принять и благословить само существо этихъ идеаловъ и этой дѣятельности, какъ свое собственное существо, и противопоставить имъ не совсѣмъ иные идеалы и дѣятельность, а только иной, церковный *методъ* ихъ осуществленія. Такое усмотрѣніе противорѣчило бы самой природѣ католичества, какъ отвлеченно-универсальнаго христіанства, для котораго Церковь необходимо есть интернаціональная или сверхнаціональная организація, «религіозный интернаціональ», противостоящій интернаціоналу социалистическому или даже — въ порядкѣ маніи преслѣдованія — ма-сонскому.

Мы не отрицаемъ фактовъ и хорошо знаемъ, что католическая церковь тоже благословляетъ и плоды земные и желѣзныя дороги. Но, всматриваясь въ смыслъ этихъ благословеній, мы видимъ, что плоды земные благословляются только на потребу человѣка: какъ средство, не какъ нѣчто самоцѣнное, благое и прекрасное. Все понимается только какъ средство для того, чтобы человѣкъ могъ выполнить свое назначеніе, лежащее по ту сторону его земнаго бытія; и нѣтъ въ этомъ благословеніи признанія существенной святости всего сотвореннаго Богомъ, нѣтъ благоговѣнія. Земля, можетъ быть, и отражаетъ райское бытіе, но не на ней оно начинается и она въ него не раскроется и не войдетъ. Мнѣ ясно, что эти замѣчанія должны показаться католику неубѣдительными и непонятными. Вѣдь для пониманія ихъ надо исходить не изъ идеи спасенія отъ міра и не изъ обезцѣнивающаго *процессъ* развитія абстрактнаго телеологизма *Томы Аквинскаго*, а изъ идеи преображенія и обоженія всего міра. — Вотъ этотъ самый человѣкъ со всѣми его индивидуальными чертами и особенностями, во всей полнотѣ его конкретнаго бытія будетъ усовершенъ и преображенъ. И не погибнуть для него тѣ, кого онъ любитъ: они станутъ лишь лучше и любимѣе; и не исчезнетъ въ царствѣ небесномъ ничто изъ любимаго имъ, не замѣнено будетъ чѣмъ то прекраснымъ, но все же другимъ: ни его народъ, ни его культура: все останется собою и вполнѣ сохранить себя въ преображенности, въ истинномъ «исполненіи» своего бытія. Какъ это возможно и какимъ образомъ это произойдетъ, — мы можемъ лишь смутно предугадывать и предчувствовать, но не знать и видѣть съ полною ясностью. А развѣ отвлеченное христіанство знаетъ, что такое царство небесное?

Низведенію эмпирическаго бытія на степень преходящаго средства мы противопоставляемъ такимъ образомъ его сохраненіе и преображеніе, его абсолютную значимость и неуничтожимость, т. е. истинность (*ἀλήθεια*); отрицанію церковности

народа и его культуры — ихъ идеальную и существенную церковность или святость. Поэтому для насъ Церковь исполняется тогда, когда, переставая быть отвлеченною, оцерковляетъ и культуру и народъ, даруетъ имъ святость и «безсмертіе». Отсюда не слѣдуетъ, что признается церковнымъ грѣшное и несовершенное: задача Церкви какъ разъ въ томъ, чтобы дать существенно-церковному въ народѣ, культурѣ и человѣкѣ силы преодолѣть ихъ грѣхи и несовершенство и стать конкретно и дѣйствительно церковными. И тѣмъ, что она обличаетъ зло и указываетъ на истинный смыслъ бытія, Церковь и вызываетъ свободное его самоусовершенствованіе, которое, какъ недавно прекрасно показалъ митрополитъ Антоній, и есть спасеніе. Церковь должна быть конкретно; т. е. она должна быть и національно-культурнымъ организмомъ. Но много народовъ и много культуръ. Слѣдуетъ ли отсюда, что надо всѣхъ сдѣлать *такими же* православными, какъ русскіе или греки, и, уничтожая иные культуры, руссифицировать весь міръ? — Конечно, нѣтъ. Если бы въ этомъ заключался идеаль, наша точка зрѣнія ничѣмъ бы не отличалась отъ практики римскаго католицизма, хотя и болѣе согласовалась бы съ нею, чѣмъ римская теорія. — Всѣ должны стать православными, т. е. язычники должны принять Православіе, а еретики — покаяться въ своей ереси. Но православныхъ «церквей» должно быть много, такъ чтобы каждая изъ нихъ выражала особую культурную и народную симфоническую личность, хранимую особымъ ангеломъ Божиимъ, и чтобы всѣ онѣ въ единствѣ Христовой любви составляли одну Святую *Соборную* Православную Церковь. Эта Церковь едина единствомъ соборнымъ или симфоническимъ, т. е. согласованностью и взаимодополненіемъ всѣхъ составляющихъ ее «церквей», изъ коихъ каждая есть вся она, но въ особомъ аспектѣ, и каждая одинаково необходима для ея полноты, хотя есть среди нихъ и «первозванная». Эта Церковь не отвлеченная, ибо не отсѣкаетъ отъ себя ничего сущаго, но все въ себя пріемлетъ и преображаетъ въ себя. Въ ней нѣтъ ни эллина, ни іудея потому, что и эллинъ со всѣмъ своимъ эллинизмомъ и іудей со всѣмъ своимъ іудействомъ — ея равноцѣнные и живые органы. Въ ней нѣтъ раба и свободного, ибо рабство существуетъ лишь въ грѣшномъ мірѣ, который только хочетъ стать Церковью, а «свобода» — человѣческое слово, слишкомъ немоощное и несовершенное для того, чтобы выразить полноту церковнаго бытія: свободные есть только тамъ, гдѣ есть и рабы.

Не удивляемся, что намѣченное сейчасъ пониманіе Церкви *органически* непонятно представителямъ отвлеченнаго христіанства. Они видятъ въ немъ національную исключительность и стремленіе къ унификаціи отвлеченной и вынуждены отрицать самый принципъ соборности, т. е. каеолличности. Но къ несчастью, и православные люди все еще недостаточно уяснили себѣ проблему и слишкомъ часто сбиваются или на примитивный націонализмъ и пониманіе Церкви въ эмпирическихъ категоріяхъ т. е. на попытки превратить ее въ средство эмпирической политики, или на отвлеченный универсализмъ. Еще до войны мнѣ случилось изъ устъ русскаго священника,

и къ тому же въ алтарѣ слышать горькія жалобы на «провинціализмъ» Русской Церкви и сочувственную оцѣнку римскаго универсализма. Когда Русская Церковь вступила въ полосу гоненій и угрожала стать невидимой, русскіе люди пытались выбить оружіе изъ рукъ третьяго радующагося тѣмъ, что не только отрекались отъ ложнаго религіознаго націонализма, господствовавшаго въ синодальную эпоху, но поторопились отвергнуть и основныя идеи прошлаго, даже не спрашивая себя, не живетъ ли и въ нихъ вѣчная правда. Усиленно начали настаивать на томъ, что Православіе не совпадаетъ съ русскимъ Православіемъ, что есть еще православные греки, болгары, сербы, къ которымъ ранѣе многіе изъ новыхъ апологетовъ относились пренебрежительно. Выводы напрашивались сами собой: для Православія не существенно, останется или не останется видимою Русская Церковь, ибо важно быть православнымъ, а не русскимъ православнымъ. Такъ и Православіе начало пониматься отвлеченно: и полнотѣ церковной жизни противустала идея спасенія отъ мірской суеты, въ томъ числѣ и отъ русскаго государства и русскаго народа. Естественными и логическими слѣдствіями этого являлись сосредоточенія на личной религіозной жизни и — при слабости и неразвитости православнаго самосознанія — уходъ въ католичество. сохранившее видимое единство, и *являлось-бы* раствореніе русской эмиграціи въ иныхъ помѣстныхъ православныхъ церквахъ. Однако православные русскіе люди и даже апологеты отвлеченнаго Православія упорно и цѣлко держались за вѣрность русскому Православію и въ разсѣяніи. Они мечтали и мечтаютъ объ особой русской Церкви за границей; и въ нихъ, когда-то привѣтствовавшихъ «отдѣленіе Церкви отъ государства», неожиданно оживаетъ... религіозная традиція самодержавія.

Приходится удивляться той легкости, съ какою православные русскіе люди и даже православные русскіе іерархи отнеслись не только къ паденію самодержавія, которое *казалось* (хотя и не было) почти церковнымъ институтомъ, но и къ «отдѣленію» Церкви отъ государства, провозглашенному первымъ революціоннымъ, т. е. временнымъ, правительствомъ и совершенно несовмѣстимому съ духомъ Православія. Никто какъ будто и не задумался надъ вопросомъ, да можетъ ли вообще съ церковной (а не безбожной) точки зрѣнія быть признаваемымъ подобный принципъ. Просто радовались «свободѣ» Церкви отъ государства, т. е. отъ угнетенія ея императорами и оберъ-прокурорами, и..... отъ ея священнаго долга: думали не о долгѣ и обязанностяхъ, а о «правахъ» которыя лишь позже были «разъяснены» большевиками и вышшимъ монархическимъ совѣтомъ за границею. Впрочемъ, въ самой Россіи православное церковное сознаніе очень скоро восторжествовало. — Конечно, и усопшіи патріархъ и его правопреемники «признаютъ» законъ (=фактъ) отдѣленія Церкви отъ государства. Они принимаютъ на себя обязательство ему подчиняться и добросовѣстно ему подчиняются. Но они — ни теоретически, ни практически — не отдѣляютъ отъ Церкви національно-государственной и національно-культурной жизни. Какъ

въ своемъ такъ называемомъ «Завѣщаніи», которое я продолжаю считать подлиннымъ, т. е. подписаннымъ сознательно и добровольно, такъ и во всемъ своемъ поведеніи за послѣдніе годы патріархъ вполне ясенъ и опредѣленъ. Онъ благословляетъ русскихъ православныхъ людей на культурно-національную работу въ совѣтскомъ государствѣ и съ высоты патріаршаго престола призываетъ ихъ склониться передъ волей народа, отвергшаго царскую власть и вручившаго свои судьбы новой власти. Отказываясь отъ всякаго политиканства, отъ всякой политической дѣятельности въ плоскости мірской и потому грѣшной политики, партійной борьбы, насилія и заговоровъ, справедливо признавая все это не сферою Церкви, а сферою *еще не* просвѣтленнаго Церковнаго міра, патріархъ признаетъ, что культурная, національная, социальная и даже политическая сферы являются сферами, въ которыхъ христіанинъ *долженъ* дѣйствовать, отъ которыхъ онъ *не долженъ* уходить и которыя онъ *долженъ* не насиліемъ и зломъ измѣнять, а преобразовать своимъ православнымъ сознаніемъ. Такая христіанская дѣятельность обязательна для всякаго. Она есть подвигъ и ведетъ къ исповѣдничеству и мученичеству, отъ которыхъ немощный и грѣшный человѣкъ убѣгаетъ въ уступчивость и даже компромиссы, осуждаемые Церковью и голосомъ его совѣсти. Это — долгій и трудный путь, требующій смиреннаго терпѣнія, приводящій къ сознанію своей немощи и своего грѣха; но это — путь правды и добра, а не горделиваго насилія. Церковь не чертитъ политической программы и не даетъ конкретныхъ указаній: какой политической и социальный строй нуженъ, какъ кто долженъ поступить въ данномъ случаѣ. Это все — дѣло человеческой свободы. Церковь лишь воспитываетъ и просвѣтляетъ совѣсть для того, чтобы человѣкъ могъ воспользоваться своею свободою по христіански, и говорить ему, когда онъ согрѣшитъ. И безмѣрно политиканствующій іерархъ не сочтетъ своимъ церковнымъ долгомъ руководство стратегическими и тактическими операціями: онъ проведетъ какую-то грань между волею Церкви и конкретными актами. Но онъ слишкомъ конкретизируетъ волю Церкви и ошибочно считаетъ себя выразителемъ ея, если отъ имени Церкви требуетъ закрѣпощенія крестьянъ или экспроприаціи капиталистовъ, демократической республики или самодержавія. Церковь объемлетъ конкретное бытіе, но она дѣлаетъ его церковнымъ не тѣмъ, что подчиняетъ его своимъ конкретнымъ нормамъ, а тѣмъ, что, религіозно его просвѣтляя, вызываетъ его свободное самоцерковленіе въ самоосуществленіи. При этомъ она вовсе не объявляетъ его безгрѣшнымъ, напротивъ — обличаетъ его грѣхи. Патріархъ никогда не называлъ большевиковъ святыми, никогда не одобрялъ того, какъ совершился переворотъ и какъ поступаетъ и осуществляетъ государственныя русскія задачи, которыя не совпадаютъ со *всѣми* ея задачами, большевицкая власть. Онъ только увидѣлъ и сказалъ, что за *всѣмъ* этимъ лежитъ воля русскаго народа, какъ особой симфонической личности, и что *существо* этой воли и этой личности не зло, хотя русскій народъ и совершилъ и совершаетъ тяжкіе грѣхи.

Такимъ образомъ послѣ долгаго періода угнетенія, въ эпоху гоненій просыпается русское православное самосознаніе, и первымъ его выразителемъ является патріархъ, связующій прошлое русской Церкви съ ея будущимъ. Русская Церковь обнаруживаетъ себя, какъ душу русскаго народа. Она живетъ и крѣпнетъ въ Россіи и, поглощенная насущнѣйшими своими потребностями, можетъ временно какъ бы и забыть о насъ, чадахъ ея въ разсѣяніи сущихъ, т.е. сохранить съ нами только связь любви и молитвы. Но мы то можемъ остаться въ ней, т.е. остаться русскими православными людьми, лишь въ томъ случаѣ, если сознательно и упорно будемъ держаться за всякую связь съ нею, съ патріархомъ Тихономъ и съ его памятью. Вотъ почему мы считаемъ всякія попытки прямо или замаскированно провести автокефалію зарубежной русской церкви, не говоря уже о смѣшной надеждѣ увидѣть въ послѣдней истинное существо Русской Церкви и въ ней найти новаго патріарха, не только антиканоничными, но и пагубными для насъ и для нашего церковно-національнаго бытія. Однако, хотя здѣсь за рубежомъ, въ средѣ эмигрантской интеллигенціи, съ нѣкоторымъ опозданіемъ и подъ другими именами переживающей русскіе революціонные процессы, мы и особенно подвержены заблужденіямъ, не слѣдуетъ закрывать глаза на симптоматичность совершающагося. Отрицая тенденціи къ автокефаліи и традицію законпослушности по отношенію къ мнимымъ наслѣдникамъ старой русской власти, мы усматриваемъ въ стремленіи заграничной русской церкви удержаться, какъ нѣкоторое цѣлое, естественное и законное раскрытіе того же православнаго русскаго самосознанія, которое живо въ Русской Патріаршей Церкви. Это — та же самая нерасторжимость Церкви и культуры, та же существенная церковность національно-культурнаго бытія. Со всею рѣшительностью мы отрицаемъ акты послѣдняго архіерейскаго собора въ Сремскихъ Карловцахъ, вовсе не «соборные» и не церковные, а политическіе и житейскіе. Но это не мѣшаетъ намъ положительно оцѣнить искаженный въ нихъ основной мотивъ и сдѣлать надлежащій изъ него выводъ. *Церковное бытіе наше — въ нашей связи съ Русскою Патріаршею Церковью и — чрезъ нее — съ полнотою національно-культурнаго русскаго бытія, чрезъ нее, а не помимо нея*, что означало бы или отпаденіе отъ Церкви, путемъ мнимаго созданія своей, или живое церковничество и подчиненіе *лжи* и *злу* большевизма.

Такова уже природа зла, что оно, не обладая самостоятельнымъ бытіемъ, всегда является искаженіемъ какого нибудь блага. Потому законно и необходимо за зломъ всегда искать искажаемое имъ благо, за ложью — искажаемую ею истину. Такъ тенденція связать Православіе съ самодержавіемъ и возвести второе чуть ли не на степень церковнаго догмата ошибочна, хотя русское царство и имѣло свое религиозное оправданіе и основаніе: но существо этой тенденціи, какъ признаніе за государствомъ, которое не необходимо должно быть монархическимъ, церковнаго смысла и значенія, истинно. И его нужно выдвигать въ противовѣсъ мнимо-церковному политическому индифферентизму и атеистическому принципу отдѣленія Церкви отъ

государства. Подобное же извращеніе истины наблюдается въ большевицкомъ живоцерковничествѣ. Ибо если фактически оно обусловлено традиціей угодничества власти и мотивами весьма эгоистическаго и даже низменнаго свойства, идейно оно является плодомъ жизненнаго и положительнаго стремленія къ тому, чтобы православная вѣра осуществлялась въ полнотѣ жизни, а не стояла какъ-то въ сторонѣ отъ социальныхъ и политическихъ проблемъ. Ошибка живоцерковниковъ, поскольку они искренни, въ стремленіи стѣснить жизнь условными и отвлеченными, къ тому же еще ложными нормами, т. е. въ отрицаніи ея свободы, и въ ложномъ отождествленіи этихъ нормъ съ ученіемъ Церкви. Но появленіе живоцерковничества свидѣтельствуетъ, что православное сознаніе дѣйствительно стоитъ передъ возможностями дальнѣйшаго развитія и самоуясненія въ направленіи къ христіанству конкретному. Какъ всегда, проблемы ранѣе всего намѣчаются въ ересьяхъ, коимъ потому и «подобаетъ быть». Церковь можетъ эти проблемы правильно поставить и рѣшить, въ чемъ и заключается ея побѣда надъ заблужденіемъ и ложью.

Итакъ мы противопоставляемъ отвлеченному христіанству, наиболѣе яркое выраженіе котораго усматриваемъ въ римскомъ католициствѣ, конкретную полноту Православія, какъ единственной и единой соборной (каѳолической) и вселенской (*οἰκουμένης*) Церкви Христовой. Проблемы Православія нами лишь намѣчены. И хотя даже изъ сказаннаго ясно, насколько мимо него направлены всѣ обвиненія Церкви въ отрицающемъ мірѣ аскетизмъ, въ защитѣ сложившихся исторически конкретныхъ формъ жизни и въ индифферентизмъ къ политической, социальной и культурной дѣятельности во имя отвлеченнаго метафизическаго бытія, эти проблемы нуждаются въ дальнѣйшемъ уясненіи. И чтобы хорошо выполнить положительную задачу, надо прежде выполнить задачу отрицательную, т. е. подвергнуть тщательному философскому анализу отвлеченное христіанство.

Какъ мы уже видѣли, отвлеченное христіанство раздѣляетъ эмпирическій міръ на «церковное» и «не-церковное», придавая этому раздѣленію абсолютный смыслъ, т. е. проводя такую грань, что «не-церковное» ни при какихъ условіяхъ не можетъ сдѣлаться «церковнымъ». Если «мірской» человѣкъ становится церковнымъ и «спасается», это равнозначно тому, что онъ оставляетъ свое мірское качество, сбрасывая его съ себя, какъ ветхую одежду, и облекается въ новую одежду — въ новое, церковное качество. Смыслъ его «спасенія» въ томъ, что онъ свое мірское качество отъ себя отсѣкаетъ или въ себѣ уничтожаетъ, не въ томъ, что онъ именно его въ себѣ преобразуетъ. О «преображеніи», «новомъ рожденіи», «возрожденіи» и т. п. говорится не примѣнительно къ полнотѣ его эмпирическаго бытія, но только въ примѣненіи къ какому то внутреннему его «существу», къ его «душѣ». т. е. въ примѣненіи къ чему-то искусственно отъ него отвлекаемому и отвлеченному. Это «отвлеченное нѣчто» можетъ остаться въ «мірѣ» и погибнуть вмѣстѣ съ нимъ или отдѣлиться отъ «міра» и, соединясь съ церковнымъ, спастись. Но, собственно говоря, объ возможности пред-

ставляются весьма непонятными и противорѣчивыми. Зачѣмъ «отвлеченному нѣчто» отдѣляться отъ міра, если оно, какъ отвлеченное, отъ него уже отдѣлено? Какъ оно соединяется съ церковнымъ, если, будучи отвлеченнымъ, отъ него отдѣлено и съ нимъ несоединимо? Иными словами, теорія спасенія въ отвлеченномъ христіанствѣ возможна лишь потому, что оно не додумываетъ своихъ основоположеній до конца, а внѣ оправдывается исходною неясностью: покоясь на идеѣ отвлеченной души, безсознательно эту идею еще и отрицаетъ.

Церковное понимается, какъ добро, не-церковное — какъ зло, ибо оно есть зло не только въ томъ случаѣ, если ему приписывается злая активность, но и въ томъ, если оно признается нравственно-индифферентнымъ. Поэтому отвлеченное христіанство необходимо должно быть *дуалистичнымъ* и *аскетичнымъ*, хотя бы дуализмъ и аскетизмъ его и не выражались въ предѣльныхъ и яркихъ формахъ. Вполнѣ понятно, что при этихъ условіяхъ и въ силу органической цѣлостности міра церковное съ діалектической и психологической необходимостью начинаетъ пониматься, какъ минимумъ эмпирическаго бытія. Идеаломъ христіанской жизни дѣлается *отрицающее міръ* монашество, т. е. монашество, которое предстаетъ не какъ одно изъ церковныхъ состояній, хотя бы и высшее, но какъ единственное собственно-церковное состояніе, обличающее всѣ прочія въ компромиссности и мнимой церковности. Исчезаетъ многообразіе Церкви, терпимое лишь какъ уступка человѣческой немощи, Эмпирически-церковное стремится къ нулю, увлекая къ самоуничтоженію и видимую Церковь и міръ, ибо предѣлъ отрицанія міра или дуалистическаго аскетизма — въ небытіи.

Но какимъ образомъ, дуалистическое пониманіе эмпиріи можетъ превратиться въ полное ея отрицаніе? — Дѣло въ томъ, что дуализмъ въ примѣненіи къ эмпиріи является только несовершеннымъ и приблизительнымъ, «частнымъ» выраженіемъ болѣе глубокаго, метафизическаго дуализма, который съ отрицаніемъ эмпиріи совпадаетъ. Эмпирическому міру противопоставляется метаэмпирическій, «царство небесное», и эмпирическій міръ понимается отвлеченно отъ этого царства, т. е. — въ абсолютномъ отъединеніи отъ него. Слова Христа: «Царство Мое не отъ міра сего» толкуются такъ, будто міръ сей (а значитъ и конкретный человѣкъ) не можетъ войти въ это царство и будто не въ міръ оно растетъ подобно зерну горчичному и не міръ пронизываетъ подобно закваскѣ. Вступаетъ въ силу религіозно и философски несостоятельное различіе между имманентнымъ и трансцендентнымъ (Томас Аквинскій — Оккамъ и его школа — Кантъ). Это и есть доведенный до конца дуализмъ между «потустороннимъ», «метафизическимъ», «совершеннымъ», «благомъ» или «добромъ», съ одной стороны, и «посюстороннимъ», «эмпирическимъ», «зломъ», съ другой.

Человѣкъ неразрывно, органически соединенъ со всѣмъ эмпирическимъ бытіемъ. Оно — какъ бы его излученіе; онъ — какъ бы скрещеніе его излученій. Онъ долженъ бы, казалось, цѣликомъ относиться къ эмпиріи и быть зломъ. Однако, въ силу уже

указанной непродуманности исходных положений, его сразу и относят къ эмпириі и понимают какъ отвлеченное и отдѣленное отъ ея существо. Эмпири́я, земная жизнь кажется какимъ то мѣстомъ, куда человѣкъ посланъ для временныхъ упражненій или заработка. Онъ долженъ на землѣ заработать себѣ денегъ для покупки вѣчнаго мѣста въ царствѣ небесномъ; міръ созданъ только для этой цѣли и, когда она будетъ достигнута, исчезнетъ. «Время — деньги вѣчности»; не болѣе и не менѣе. Инымъ эта формула представляется глубокомысленною и, пожалуй, она хорошо выражаетъ отвѣтственность высокаго человѣческаго акта. Но она, на самомъ дѣлѣ, — плоская и ужасная формула. — Самъ по себѣ міръ никакою цѣнностью не обладаетъ: принципиально онъ могъ быть замѣненъ безконечнымъ числомъ другихъ возможныхъ міровъ. Печально. — Если Богу угодно было, чтобы человѣкъ зарабатывалъ и покупалъ себѣ царство небесное, создавая культуру и государство, сочиняя стихи и философскія системы, строя аэропланы и двигатели внутреннего сгорания, въ потѣ лица своего производя краски для волосъ и нѣмецкія «Scherzartikel», — такъ Богъ столь же хорошо могъ задать человѣку и другія, для человѣка по ихъ результату не менѣе полезныя работы, напримѣръ — стояніе на одной ногѣ, переливаніе изъ пустого въ порожнее и т. п. Нечего возмущаться подобными возможностями. Вѣдь смыслъ земной жизни не въ ней: она лишь средство и сама по себѣ бессмысленна. — Чудовищно! — Почему? Потому ли, что мы любимъ нашу грѣшную жизнь? — Нѣтъ, потому, что мы любимъ Тѣло Христово, любимъ и его созиданіе.

Если человѣкъ можетъ спастись отъ міра, такъ только потому, что онъ съ міромъ уже разъединенъ, странникъ въ странѣ неподобія. Но тогда зачѣмъ ему еще отъ міра отдѣляться? — Конечно, лишь затѣмъ, что онъ съ міромъ органически связанъ. Если же такъ, то почему возможно раздѣленіе? — Конечно, лишь потому, что онъ отъ міра уже отдѣленъ и связанъ съ міромъ не органически. — Безъ этой исходной двусмысленности, безъ этой антиноміи отвлеченное христіанство существовать не можетъ. И равнымъ образомъ лишь антиномично можетъ оно утверждать спасеніе человѣка въ смыслѣ соединенія его съ бытіемъ метафизическимъ и совершеннымъ: единство человѣка съ нимъ сразу и отрицается и утверждается. Мы ничего не возражаемъ противъ антиномичности исходнаго положенія. Но, во первыхъ, мы видимъ, что отвлеченное христіанство этой антиномичности просто не сознаетъ, выступая какъ логически послѣдовательная раціональная система; а во вторыхъ — мы полагаемъ — антиномичность существуетъ лишь для того, чтобы ее ясно сформулировать и преодолѣть, а не для того, чтобы передъ нею безропотно склоняться. Если же указанная антиномія будетъ ясно сформулирована, — сразу же обнаружится, что нельзя говорить о спасеніи отъ эмпириі, но только — о спасеніи всей эмпириі, что бессмысленно различеніе между имманентнымъ и трансцендентнымъ, лукаво подмѣнившее болѣе хорошее различеніе между относительнымъ и абсолютнымъ, и что отвлеченное христіанство есть опасное заблужденіе.

Однако мы еще не уяснили себѣ всѣ его слѣдствія. — Метафизическое бытіе или спасеніе человѣка возможно потому, что оно есть бытіе того же человѣка, хотя и ошибочно понимаемаго, какъ нѣкое отвлеченное и при ближайшемъ разсмотрѣніи совершенно не реальное существо. Но метафизическое совершенное бытіе отличается отъ Бога и такимъ образомъ предстаетъ въ качествѣ нѣкоего «промежуточнаго міра», находящагося между эмпирическимъ міромъ или зломъ и Богомъ или абсолютнымъ благомъ. Впрочемъ, «промежуточный міръ» ближе всего къ эмпирическому, ибо нѣтъ не можетъ быть никакой связи между тварнымъ (имманентнымъ) и трансцендентнымъ тварному Богомъ. Если такъ, то невозможно и знаніе о Богѣ. Всякое знаніе человѣка обречено на то, чтобы оставаться знаніемъ отвлеченнаго, замкнутаго въ себѣ существа. Человѣкъ такъ же не можетъ видѣть Бога и общаться съ Нимъ, какъ заживо погребенный не можетъ видѣть солнца и общаться съ живыми людьми. Исходя, по совѣту Фомы Аквинскаго, изъ ощущеній или даже изъ врожденныхъ идей, человѣкъ въ состояніи построить систему знанія о Богѣ и метафизическомъ мірѣ. Но и ощущенія, и идеи, оставаясь эмпиріей, не въ силахъ вывести человѣка за ея границы. Можно для самоутѣшенія *предполагать*, что идеи и ощущенія отвѣтствуютъ метафизической дѣйствительности, но провѣрить и доказать подобное утвержденіе невозможно, какъ невозможно доказать даже и того, что сама идея Бога не есть человѣческое измышленіе. Въдѣ для этого надо уже обладать не мыслями о Богѣ и метафизическомъ бытіи, а самою дѣйствительностью ихъ, ими самими. Разъ они намъ не даны и въ извѣстномъ смыслѣ не мы сами, смѣшно говорить о соотвѣтствіи нашей мысли о нихъ дѣйствительности, т. е. объ истинѣ, и приходится опредѣлять истину еще хуже и наивнѣе: «quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditur». Такую истину опровергнуть и самоучка. Для того, чтобы получить право утверждать истинность хотя бы одного единственнаго утвержденія о Богѣ, необходимо преодолѣть дуализмъ или отвлеченное міросозерцаніе. Признавая несомнѣнность бытія Божьяго, отвлеченное христіанство себя уже преодолеваетъ, однако — лишь въ порядкѣ факта и практики и лишь въ мѣру непродуманности своихъ основоположеній.

Въ неизбежномъ своемъ развитіи оно должно такимъ образомъ придти къ скептицизму — къ сомнѣнію не только въ доказуемости бытія чего либо за гранями эмпириі, но и въ самомъ бытіи метафизическаго міра и Бога. Изъ этого сомнѣнія только два выхода: или отказъ отъ знанія и возвращеніе къ наивной необоснованной вѣрѣ, религиозное «опрошеніе», столь характерное для современности, или полный атеизмъ и релятивизмъ. Въ послѣднемъ случаѣ эмпирической міръ признается единственнымъ реальнымъ бытіемъ, т. е. Богомъ, тѣмъ болѣе, что абсолютное раздѣленіе Бога и міра уже сдѣлало второй равнозначнымъ и равноцѣннымъ Первому. Пока религиозная вѣра еще не совсѣмъ умерла, сохраняясь какъ жгучая потребность абсолютно, т. е. религиозно, обосновать эмпирическую дѣятельность и эмпирію вообще, и посколькѣ осознается теоретически отрицаемый фактъ неразрывной связи между міромъ

и Богомъ, — эмпирическое бытіе оказывается безсмысленнымъ. Исчезаютъ абсолютные идеалы, разрушаются основы нравственности, на мгновение задержавшись на теоріи «автономной этики», эмпирія становится самовластной, чтобы съ горькимъ разочарованіемъ убѣдиться въ ничтожности «самовластія на мгновение», ибо все переходитъ и погибаетъ, все — «суета и суетъ, и всяческое суета». «Второй Богъ» гибнетъ въ сознаніи своей относительности, своей не-божественности. Тщетно усиливается онъ себя оправдать, провозглашая абсолютное значеніе своихъ относительныхъ цѣлей: относительность ихъ сейчасъ же обличается. Онъ пытается вѣрить въ человѣчество, но эмпирически человѣчества нѣтъ, а есть только множество умирающихъ людей. Онъ обольщаетъ себя идеаломъ прогресса, но какой же можетъ быть прогрессъ, если нѣтъ человѣчества? и какова цѣна прогрессу, который покупается цѣною страданій безконечнаго множества людей и неизвѣстно, будетъ ли удѣломъ хоть немногихъ?

Раздѣляя церковное и не-церковное, отвлеченное христіанство обезцѣниваетъ и отрицаетъ не-церковное, въ частности — государство, народъ, культуру. Осознавая этотъ дуализмъ, какъ противопоставленіе эмпиріи метафизическому, оно обезцѣниваетъ и отрицаетъ эмпирію. Наконецъ, достигнувъ послѣднихъ основаній своихъ, т. е. противопоставленія всего относительнаго бытія (и эмпирическаго и метафизическаго) Богу, оно тѣмъ самымъ противопоставляетъ міръ Богу, какъ нѣчто Ему равнозначное, какъ «второго Бога». Укрѣпляясь въ мірѣ, провозглашая абсолютныя права мірскаго, малаго и человѣческаго разума, оно раскрываетъ въ немъ свою дуалистическую природу въ формѣ рационалистическаго міросозерцанія и во имя этого разума отрицаетъ того самого Бога, изъ котораго исходитъ въ своихъ отрицаніяхъ. Но попытка обожить міръ неизбежно кончается неудачею — разложеніемъ въ разочарованіи и релятивизмѣ. Конечно, мы придаемъ термину «дуализмъ» не совсѣмъ обычный смыслъ. Дуализмъ въ смыслѣ обычнаго словоупотребленія, т. е. какъ признаніе двухъ началъ или боговъ, добраго и злаго, является лишь частнымъ случаемъ дуализма въ нашемъ смыслѣ, религіозно-мифологическою и натуралистическою его транскрипціею. Къ тому же этотъ вульгарный дуализмъ почти всегда сочетается съ такъ называемымъ пантеизмомъ, т. е. съ отождествленіемъ всего бытія съ Божественнымъ и космогоническаго процесса съ теогоническимъ. Впрочемъ, и здѣсь небезполезно отмѣтить нѣкоторыя характерныя совпаденія. — Въ отвлеченномъ христіанствѣ, аскетическая борьба съ эмпиріею сопровождается персонификаціей зла и часто доводитъ до превращенія діавола во второго бога. Если же діаволъ, въ концѣ концовъ, признается существомъ производнымъ и обреченнымъ на гибель, такъ не иначе обстоитъ дѣло со злымъ богомъ и въ большинствѣ дуалистическихъ системъ. Въ основѣ самой яркой изъ нихъ — маздеизма — и въ основѣ почти всѣхъ прямо или косвенно обусловленныхъ имъ гностическихъ и манихейскихъ ученій (ср. мѣсто Люцифера въ системѣ Беме) лежитъ болѣе или менѣе ясное сознаніе того, что онтологическое первенство принадлежитъ

стоящему выше добра и зла Началу и что среди проистекающих изъ него добра и зла побѣда суждена добру.

Тутъ мы подходимъ къ идеѣ единства, которая не сознается вполне ни дуализмомъ, ни отвлеченнымъ христіанствомъ, но на основѣ которой они только и могутъ существовать и развиваться. Ибо, лишь только дуализмъ достигаетъ до окончательнаго и полнаго отрицанія этой идеи, онъ тотчасъ же теряетъ право называться дуализмомъ и вообще существовать. Однако идея единства не только является неопознаваемою основою всякаго дуализма: она вмѣстѣ съ тѣмъ и объектъ его борьбы, которая такимъ образомъ оказывается внутреннею его борьбою, его внутреннимъ саморазъединеніемъ или саморазложеніемъ, т. е. самою отлеченною его природою.

Западное христіанство развивалось на основѣ восточнаго, т. е. на основѣ вселенскаго Православія. Очень рано обнаруживъ свои специфическія тенденціи: отвлеченный рационализмъ и связанный съ отвлеченностью дурной индивидуализмъ (уже Августинъ), оно тѣмъ не менѣе не сразу оторвалось отъ Церкви и въ своемъ развитіи испытало рядъ приливовъ съ Востока: сильныя вліянія восточныхъ отцовъ и новоплатоновской философіи, по язычески и безблагодатно, но близко подходившей къ проблемамъ христіанства (см. нашъ «Апологетическій этюдъ» въ №3 «Пути»). Южно-галльское монашество и — чрезъ него — иро-скоттская церковь могутъ быть разсматриваемы почти какъ явленія восточнаго христіанства, а церковь эта, оплодотворившая своими миссіонерами и континентъ, оставила глубокіе слѣды на религіозномъ укладѣ англичанъ, хотя и подчиненныхъ Римомъ. Возможно, что отсюда надо выводить нѣкоторыя существенныя особенности англиканизма, и, во всякомъ случаѣ, лишь религіозная культура ранней англійской церкви объясняетъ чудо IX в. — Эриугену. Основы западнаго богословія положены Амвросіемъ и Августиномъ. Первый — популяризаторъ восточныхъ учителей Церкви; второй — упрощалъ и субъективировалъ Плотина, приспособляя его философію къ христіанству, и, какъ это ни странно, именно индивидуалистическимъ субъективизмомъ Августина въ значительной мѣрѣ объясняется тайна его обаянія. Конечно, и въ цистероніанствѣ Амвросіи и въ Августинѣ, какъ еще болѣе въ Тертуллианѣ, уже явственно обнаруживаетъ себя духъ западнаго христіанства. Однако именно въ нихъ осязательнѣе всего связи съ живыми началами Православія; и не случайно, что отъ Августина начинается то теченіе западной религіозно-философской мысли, которое ближе всего къ Православію и представлено Эриугеною, Ансельмомъ Кентерберійскимъ, мистиками XII и особенно XIII и слѣд. вѣковъ, Бонавентурою и гениальнымъ Николаемъ Кузанскимъ. Уже въ XII в. оно сталкивается съ типичнымъ выразителемъ христіански-романскаго духа Абельяромъ, тенденціи котораго получили блестящее осуществленіе въ трудѣ Ѳомы Аквинскаго.

Весьма характерно, что именно это августиновски-новоплатоновское теченіе, которое намъ представляется наиболѣе родственнымъ Православію, хотя и не безупречнымъ, воспринимается западно-христіанскимъ, романскимъ и римско-като-

лическимъ сознаниѣмъ, какъ частью еретическое, частью близкое къ ереси. Упорно и послѣдовательно католичество ищетъ въ немъ пантеистическіе уклоны и, осуждая всякій «онтологизмъ», какъ проявленіе пантеизма, рѣшительно утверждаетъ на Оомѣ, соименникѣ «невѣрующаго». Этимъ католичество окончательно разрываетъ съ православнымъ Востокомъ, ибо, отвергая ересь, оно вмѣстѣ съ нею отвергаетъ и живую истину Православія. Необходимо, впрочемъ, признать, что подозрѣнія въ ереси не были вполне безосновательными.— То единство, которое, какъ мы видѣли, является основаніемъ и вмѣстѣ объектомъ борьбы въ дуалистически-отвлеченномъ христіанствѣ, даетъ на его почвѣ типично-пантеистическія произрастанія. Потому и выдвигающее именно идею единства августиновски-новоплатоновское теченіе дѣйствительно ущерблено пантеистическими мотивами. Враждуя съ ними, католицизмъ частично правъ. Но онъ враждуетъ не только съ ними, а и съ искажаемымъ ими существомъ. Отрицая въ отрицаніи платонизма собственную свою ущербность, отвлеченное христіанство отрицаетъ такимъ образомъ себя самого и въ саморазложеніи открываетъ себѣ путь къ преодолѣнію своей дуалистической природы.

Понимая дуализмъ въ смыслѣ болѣе широкомъ, чѣмъ то обычно дѣлается (см. выше), мы не склонны умалять и своеобразие западно-европейскаго пантеизма, связаннаго, по нашему мнѣнію, съ германскимъ духомъ. Пантеизмъ есть отождествленіе Бога съ относительнымъ бытіемъ, причемъ это бытіе можетъ въ предѣлахъ пантеизма и раздѣляться на доброе и злое, т. е. пантеизмъ можетъ быть или монистическимъ или дуалистическимъ, вѣрнѣе и для отличія отъ дуализма въ установленномъ нами смыслѣ слова — «относительно-дуалистическимъ» или «имманентно-дуалистическимъ». Но при отождествленіи относительнаго бытія (практически — главнымъ образомъ человѣка) съ Богомъ возможны два случая: или, какъ въ индусскомъ пантеизмѣ, относительное бытіе (и человѣкъ) растворяются въ совершенномъ Божествѣ и признаются иллюзіей или относительное бытіе (и человѣкъ) растворяетъ въ себѣ Божество и становится на мѣсто Бога. Достаточно напомнить исторію нѣмецкаго идеализма и его средневѣковыхъ предтечъ, чтобы отнести западно-европейскій пантеизмъ ко второму виду. Съ другой стороны, совершенно очевидна родственность этого «германскаго» пантеизма романскому дуализму, въ своемъ развитіи, какъ уже показано, приводящему къ обоженію эмпириі.

Пантеистическое христіанство столь же отвлеченно, какъ и дуалистическое, оно тоже отдѣляетъ или человѣка, признаваемого Богомъ, отъ совершеннаго Божественнаго Бытія, или совершеннаго(?) Бога отъ полноты конкретности. Но недостаточность и пантеизма и дуализма вполне ясны лишь съ точки зрѣнія истиннаго и высшаго, православнаго міросозерцанія, умаленными и односторонними извращеніями котораго оба они являются.

Среди церковно-настроенныхъ писателей утвердилось традиція разсматривать всѣ религіи, какъ продукты вырожденія единой истинной религіи, т.е. христіанства

или — для болѣе древней эпохи — еврейства. Къ сожалѣнію, эта глубокая и правильная мысль сразу же получила наивное и невѣрное истолкованіе: онтологическій порядокъ смѣшали съ хронологическимъ. Въ такомъ видѣ теорія представляется и необоснованною и маловѣроятною. Она оказываеся не болѣе состоятельною, чѣмъ библейскія представленія объ исторіи и строеніи міра и вынуждена уступить свое мѣсто такъ называемымъ научнымъ теоріямъ, которыя отвергають и ея онтологическую правду. Послѣднее понятно, такъ какъ эти теоріи исходятъ не изъ хрстіанства, какъ единой истинной религіи и дѣйствительнаго основанія всякаго наручнаго знанія, а изъ нѣкотораго отвлеченнаго и расплывчатаго представленія о какой-то универсальной религіи, да и то въ самомъ лучшемъ случаѣ. Такъ появляется чисто-внѣшняя классификація религій на монотеизмъ, дуализмъ, политеизмъ и пантеизмъ, къ которымъ, совершенно забывшіе о сущности хрстіанства, философы прибавляють иногда еще и «пантеизмъ». Но поскольку мы выдвигаемъ основную идею религіи, какъ идею отношенія между человѣкомъ (міромъ) и Богомъ, приведенная классификація, представляется лишь распротранительнымъ толкованіемъ основной, т. е. классификаціи религій на дуалистическія и пантеистическія. *) Хрстіанству отводится мѣсто среди нихъ, словно «научное сознаніе» выше сознанія хрстіанскаго и способно судить о томъ, что оно отрицаетъ или чего оно не понимаетъ или даже не хочетъ понимать. Хрстіанство, говорятъ намъ, — видъ монотеизма (по нашей терминологіи: дуализма,) вродѣ ислама и еврейства, или — видъ «пантеизма».

Чтобы изучать и понимать исторію религій, необходимо отбросить умѣстный лишь въ дуализмъ предразсудокъ — вѣру въ приматъ науки — и вернуться къ *правдѣ* традиціонно-церковнаго взгляда. Ибо не религія основывается на наукѣ, а наука на религіи, какъ на осуществляющемъ себя въ полнотѣ жизнедѣятельности знаніи объ *абсолютномъ*. Нельзя понимать, далѣе, хрстіанство, какъ видъ, принадлежащій къ роду «религія». Если ужъ пользоваться приѣмами логическаго опредѣленія, такъ хрстіанство есть родъ, а всѣ прочія религіи — его виды, къ тому же виды искаженные, т. е. умаленные и попорченные грѣхомъ. Хрстіанство (= Православіе) — единоистинное исповѣданіе Бога и жизнедѣятельное Боговѣдѣніе, изъ коего путемъ ограниченія и умаленія его полноты получаютъ и пантеизмъ и дуализмъ (въ частности-монотеизмъ). Въ самомъ дѣлѣ, хрстіанство утверждаетъ Бога, какъ полноту совершеннаго Бытія (троичность), а потому и какъ единственность и абсолютность Боже-

*) Намъ нѣтъ здѣсь никакой надобности вдаваться въ анализъ современнод терминологіи и подвергать критикѣ понятія «анимизма», «фетишизма», взгляды Фразера и т. д. Въ данной связи это совершенно несущественно: оспаривать сомнительныя понятія имѣть смыслъ только въ изслѣдованіи изъ области конкретной исторіи религій.

ственного Бытія. Все сущее, поскольку оно существуетъ, Божественно; и нѣтъ бытія, кромѣ Бога. Это можетъ быть *истолковано* (впрочемъ, ошибочно) въ пантеистическомъ смыслѣ и является исходнымъ моментомъ для всякаго пантеизма. Однако пантеизмъ возникаетъ лишь въ томъ случаѣ, если забывается другое утвержденіе христіанства. Христіанство же утверждаетъ еще и то, что все не только злое, но и несовершенное, все не абсолютно совершенное и благое, т. е. что и человѣкъ и весь міръ, не есть Богъ. Это было бы дуализмомъ, если бы просто признавалось существованіе несовершеннаго, и пантеизмомъ, если бы его существованіе отрицалось, какъ иллюзія. Но христіанство указываетъ третій, пренебрегаемый дуализмомъ и пантеизмомъ выходъ. Онъ ясенъ и простъ для того, кто исходитъ изъ Богочеловѣческаго сознанія и взыскуетъ вѣчную жизнь чрезъ смерть въ Иисусѣ Христѣ; онъ недоступенъ, страшенъ и кажется пантеистическимъ тому, кто стоитъ на «до-христіанской» почвѣ, себялюбиво держится за свое жалкое относительное бытіе и мечется въ низшей сферѣ — между пантеизмомъ и дуализмомъ.

Богъ создаетъ человѣка и въ немъ весь міръ или — весь міръ, какъ человѣка, притомъ свободнаго, т. е. такъ, что человѣкъ словно и самовозникаетъ. Богъ создаетъ человѣка не для того, чтобы онъ существовалъ гдѣ то внѣ или «кромѣ» Бога, во «тѣмъ кромѣшной», но для того, чтобы человѣкъ свободно обожился, т. е. сталъ Богомъ по усыновленію или по рожденію отъ Бога чрезъ Богочеловѣка Иисуса Христа, который есть «второй Адамъ» или «всеединъ Человѣкъ». И «несовершенное», «земное» существованіе человѣка есть путь къ этому обоженію, процессъ его, однако не исключаемый изъ полноты совершеннаго Богочеловѣческаго бытія, но содержащійся въ немъ, и потому не «средство». Въ совершенствованіи, въ обоженіи человѣка (міра) состоитъ его спасеніе на землѣ, «эмпирически» не объемлющее всего бытія. Нельзя понимать наше Богоусыновленіе или обоженіе метафорически и внѣшне, на примѣръ — въ смыслѣ согласія человѣческой воли съ Божьей, дарованія человѣческой природѣ Божественной чести и т. п. Всѣ подобныя истолкованія (догматически устраняемая ученіемъ объ испостасномъ единствѣ двухъ естествъ во Христѣ), оставляя нѣчто человѣческое внѣ единства съ Богомъ, отрицаютъ самое идею обоженія, которое должно быть совершеннымъ и полнымъ. Вѣдь рожденіе отъ Бога чрезъ Иисуса Христа или наше Богоусыновленіе, не будучи происхожденіемъ изъ Божественной сущности (приходимъ мы изъ ничто, *ἐξ οὐκ ὄντων*) и не возможное непосредственно, но только чрезъ едиnorodнаго и (по человѣчеству Своему) первороднаго Сына Божьяго Иисуса Христа, не является тѣмъ не менѣ какимъ то словеснымъ уподобленіемъ. Оно предполагаетъ единство и отождествленіе твари съ Богомъ во всемъ, кромѣ самой тварности, какъ таковой, и обусловленной тварностью грѣховности, ибо безъ этого «кромѣ» не было бы обоженія, а пребывало бы только само Божество и даже — въ виду того, что признавалось бы Богомъ несовершенное, — не было бы, собственно говоря, и Бога.

Продуманная до конца идея обоженія есть страшная идея, вполне человѣческимъ (но не Богочеловѣческимъ) сознаниемъ и не вмѣстимая. Она не позволяетъ человѣку такъ легко успокоиться, какъ идеи дуалистическая и пантеистическая. Она рождаетъ въ человѣкѣ ужасъ передъ его грѣхомъ и мерзостью, возлагая на него безмѣрно тяжкое бремя отвѣтственности; но она же рождаетъ надежду и радость, дѣлая бремя это легкимъ и удобоносимымъ. Она кажется противорѣчивою и непонятною. Но вѣдь тварь не есть нѣчто самобытное и сущее рядомъ съ Богомъ и кромѣ Бога. Твари не было до ея появленія, т. е. ея въ извѣстномъ смыслѣ всегда нѣтъ, и потому она необходимо перестаетъ быть. Тварь — нѣчто измѣняющееся отъ небытія къ небытію же или — сама реальная измѣнчивость, объективное умираніе въ становленіи или становленіе въ умираніи. непонятнымъ образомъ существующее небытіе. Обоженіе твари означаетъ, что она перестанетъ и перестаетъ быть, умереть и умираетъ, дабы единый Богъ существовалъ такъ же единственно, какъ единственно существовалъ Онъ до созданія твари. Но существованіе или «становленіе-умираніе» твари не перерывъ въ единственномъ существованіи Бога, и само обоженіе ея возможно лишь потому, что она въ какомъ-то смыслѣ существуетъ, т. е. потому, что небытіе соединено съ бытіемъ. Внѣ Бога тварь — ничто, почему и бессмысленно, какъ дѣлаетъ дуализмъ, говорить о твари внѣ Бога. Въ единственности Бога, т. е. «до» своего возникновенія и «послѣ» своего обоженія (а обоженіе совершается), тварь тоже — ничто. Но «между» своимъ началомъ и концомъ (а для Бога это «между» всегда есть) она — нѣчто иное, чѣмъ Богъ, нѣчто становящееся Бога и потому отъ Бога отличное, хотя съ Нимъ и соединенное. Это двуединство Бога съ человѣкомъ и есть Богочеловѣчество. Оно ничего не убавляетъ въ Богѣ и ничего къ Нему не прибавляетъ, ибо Богъ выше бытія и небытія и даруетъ твари не жизнь, а жизнь чрезъ смерть или преображеніе и усовершеніе, исполненіе того, что мы называемъ жизнью, и смерть того, что мы называемъ смертию, или безсмертіе.

Мы такъ ревниво и упорно держимся за наше уединенное и жалкое относительное существованіе, что даже и не вслушиваемся въ благовѣстіе Божіе. Мы на свой ладъ его пытаемся истолковать и увѣряемъ себя, будто Богъ общается намъ вѣчную жизнь, какъ эту самую земную нашу жизнь. только безъ конца, безъ умиранія. Мы не понимаемъ, что она и есть умираніе и что Богъ даруетъ намъ большее — жизнь чрезъ смерть или дѣйствительно вѣчную жизнь, начатки которой даны и въ нашей «умирающей жизни». Мы не вдумываемся въ смыслъ сораспятія со Христомъ, соумиранія съ Нимъ и поправленія смерти смертію, въ смыслъ христіанской самоотдачи и возможности самоутвержденія только чрезъ нее. Все это плоды нашего себялюбія или нашего дуализма. И пока онъ не побѣжденъ. есть зло и грѣхъ, но нѣтъ христіанскаго самосознанія. Ибо не понять отношенія человѣка къ Богу въ категорияхъ дуализма и пантеизма, примѣнимыхъ лишь въ сферѣ низшаго, условнаго бытія и ограниченнаго грѣхомъ сознанія; не понять этого отношенія внѣ христіанскаго дуализма. Божіе

«есть» не застывшее въ неподвижности настоящее, не недвижный покой; и вотъ здѣсь то не мѣшало бы вспомнить объ Августинѣ, называвшемъ Бога «движеніемъ стойкимъ и стояніемъ подвижнымъ» (*status mobilis et motus stabiliis*). Божіе «есть» превышаетъ и содержитъ въ себѣ всю полноту временъ, какъ малый свой моментъ. Оно превышаетъ и содержитъ и полноту движенія, которая есть покой, и полноту покоя, которая осуществима лишь въ движеніи. Непонятно отношеніе твари къ Богу, если мы думаемъ лишь о «послѣднемъ» ихъ единствѣ, впадая въ пантеизмъ, или *только* о процессѣ становленія твари Богомъ, причемъ мы стабилизируемъ отличность твари впадая въ дуализмъ. Задача наша не въ томъ, чтобы разъ на всегда установить наше отношеніе къ Богу, т. е. стабилизировать какой нибудь моментъ нашего становленія, и потомъ спокойно заняться своимъ дѣломъ въ отведенной нами такимъ образомъ себѣ сферѣ. Задача наша въ томъ, чтобы сдѣлать нашу жизнь нашимъ спасеніемъ, т. е. понять ее дѣйственно и всецѣло, какъ наше обоженіе чрезъ вольное умираніе наше въ Богѣ или черезъ самоотдачу нашу Ему и Его волѣ. Ибо даже само существованіе наше уже предполагаетъ, что Богъ даруетъ намъ Себя Самого, «истощаетъ» Себя, дабы мы Имъ стали.

Если такъ, то нѣтъ въ мірѣ ничего, что бы не имѣло своей цѣли въ Богѣ и не должно было стать Имъ. Церковь и есть полнота устремившагося къ Богу міра. И нѣтъ ничего, что бы не могло и не должно было стать церковнымъ. Христіанство — полнота конкретнаго Богобытія. Но здѣсь, на землѣ Церковь лишь становится, почему и слѣдуетъ отличать ставшее Церковью отъ становящагося ею и менѣе церковное отъ болѣе церковнаго. Само собой разумѣется, мы намѣчаемъ только основную идею. Она остается еще неясною, пока изъ нея не разсмотрѣнъ и не объяснена вся религиозная проблематика и прежде всего проблемы несовершенства, грѣха и зла.

Л. П. КАРСАВИНЪ

НАУКА О РЕЛИГИИ И ХРИСТИАНСКАЯ АПОЛОГЕТИКА.

I

Наша православная апологетика всегда была очень отсталой и менее разработанной, чем апологетика христианских вероисповеданий Запада. Апологеты наши не обладали чуткостью к умственным и духовным соблазнам своего времени. Они опровергали материализм, когда умами владѣло кантіанство, опровергали кантіанство, когда умами начала овладѣвать теософія и лжемистическія теченія, громили Л. Толстого, когда моральное сознаніе было плѣнено Ницше. Русское православіе, охраняемое государствомъ и окутанное плотью устойчиваго быта, не отличалось большой отзывчивостью на умственныя движенія міра, не вело той борьбы, которую пришлось вести западному христианству. Не вырабатывалось вооруженія, потому что не нужно было воевать. Но нынѣ русское Православіе вступаетъ въ совершенно новую эпоху, когда русскимъ православнымъ людямъ во всѣхъ отношеніяхъ придется лучше вооружиться и приготовиться къ борьбѣ. Жить придется среди враждебнаго христианству міра, среди утонченныхъ умственныхъ теченій, стремящихся унижить и ниспровергнуть христианство. Необходимы новые методы апологетики, которые не оставляли бы христианскую веру беззащитной передъ нападеніями перешедшаго предѣлы своей компетенціи научнаго знанія. И наиболѣе острымъ тутъ является не столкновеніе христианскаго міросозерцанія съ науками о природѣ, съ естествознаніемъ, а столкновеніе съ науками историческими, съ наукой о религіи, съ исторіей религій. Не такъ трудно отразить возраженія противъ возможности чуда и откровенія, не такъ трудно принципиально защитить существованіе иного, сверхприроднаго міра и связаннаго съ нимъ духовнаго опыта. Наука совершенно не компетентна рѣшать вопросы, связанные съ религіей, ея область принципиально иная, чемъ область религіи. Не наука нападаетъ на религію, а плохая философія. Но есть сфера, въ которой наука и религія встрѣчаются и сталкиваются на одной и

той же території — это сфера історії. Христіанство єсть відкриття Бога в історії. В відоме історичне час, в відомій точці історичного процесу з'явився Син Божий на землі. Його бачили очима, до нього дотрагивались руками. Тут сама історія набуває метафізичного значення. Два плани буття зсуваються і перетинаються. Науковим дослідженням по походженню і історії христіанства доводиться говорити про те, що єсть місце святе, що виходить з звичайного природного порядку буття. Старі методи апологетики, панували в семінаріях і духовних академіях, як православних, так і католицьких, приводили тут до ускладнень, не тільки порядку наукового, але і релігійного. Плодотворна може бути тільки та христіанська апологетика, яка буде виходити з розрізнення і розмежування двох порядків буття, двох світів, нашого земного, природного світу і світу духовного, небесного. В Біблії закріплено не тільки релігійне відкриття, але і давня наукова енциклопедія людства, астрономія, геологія, біологія, археологія, історія дитинства людства. І необхідно рішуче відділити абсолютний характер релігійного відкриття Біблії від відносного характеру біблійської науки. Книга Буття переломлена в свідомості людства, в якій два плани — небесний і земний, вічний і часовий, духовний і природний були змішані і те, що відбувалося в іншому світі, представлялося відбуваються в цьому світі. Наш природний світ ще не утвердив і межі його не визначилися чітко. На прикладі гріхопадіння можна пояснити те, що я хочу сказати. В книзі Буття гріхопадіння першочеловека Адама описано, як подія, що відбулася в нашій простір і часі, на нашій землі, в визначеному географічному місці. Подія це викладено натуралістично, як первісний, початковий момент в історії нашого природного світу. Таким чином пряма природна лінія зв'язує подію в раю — гріхопадіння — з сучасним днем світової історії. Такого роду наївний реалізм і натуралізм створює, звичайно, нескінченні ускладнення не тільки з науковою, але і з релігійною точки зору. Діється абсолютно незрозумілим, як первісний гріх з його невідворотними наслідками міг поразити весь людський рід і весь світ. Первородний гріх уподобляється природній родовій спадковості. В ньому не могло брати участь все людство. Адам лише одиничний людина, з якого походить людський рід по природному народженню. При такій точці зору явно змішуються два плани. Біблійський розповідь можна зрозуміти тільки як символізацію на плані природного, земного того, що сталося фактично, в духовному плані буття, на небі. І це первісне духовне подія визначило собою наш світовий процес. Наше час, наше простір, даюча матеріальність нашого природного світу породжені фактичним гріхопадінням не одиничного людини, а всього людства, в Адама Кадмоні закріпленого, всього світу. Нові методи христіанської апологетики

должны радикально преодолѣть наивный реализмъ и натурализмъ, понять символику Библии, разграничить два плана. Мы увидимъ, какъ это будетъ важно и при возможномъ столкновѣніи исторической науки о религіи и христіанской вѣрѣ. Историческая экзегеза, научное изслѣдованіе происхожденія христіанства болѣе соблазняетъ современное сознаніе, чѣмъ естественныя науки, чѣмъ философія. Яркимъ примѣромъ тутъ является Луази, вѣру котораго доканали историческія изслѣдованія.

Наука о религіи въ сущности всегда находилась въ очень неблагоприятныхъ условіяхъ для объективнаго изслѣдованія. Долгое время научное изслѣдованіе религіозной жизни человѣчества, особенно христіанства, было подѣ запрещено. О религіозномъ прошломъ человѣчества хотѣли знать лишь то, чему учила церковная традиція. Научное познаніе представлялось недопустимымъ въ отношеніи къ святынь. Основанія библейской критики были заложены Спинозой въ его «Теолого-политическомъ трактатѣ», который вызвалъ негодованіе. Когда въ XVII вѣкѣ во Франціи католическій монахъ Ришаръ Симонъ пытался положить основаніе историческому изслѣдованію Библии, то встрѣтилъ рѣзкій отпоръ со стороны Боссюэта, который какъ будто предчувствовалъ, что это можетъ кончиться Ренаномъ. Да и историческая наука есть созданіе XIX вѣка. XVIII вѣкъ не проникъ еще въ тайну историческаго и не выработалъ методовъ исторической критики. Когда христіанское человѣчество жило еще непосредственно въ органическомъ укладѣ и въ традиціи, когда не возникало еще познавательной рефлексіи, время для науки о религіи еще не наступило. Да и для возникновенія науки о религіи были поставлены внѣшнія препятствія. Свобода изслѣдованія не была признана ни въ мірѣ католическомъ, ни въ мірѣ православномъ. Господствовали самыя наивныя формы старой апологетики, которой подмѣнялась наука. Но вотъ наступила новая эпоха, эпоха свободной критики и свободнаго изслѣдованія, когда соблазнительная область запретнаго стала доступной свободному познанію, когда познавательная рефлексія стала неограниченной. Можно было бы подумать, что наступило время для возникновенія объективной науки о религіи. Но это взглядъ поверхностный и невѣрный. Наука о религіи XIX вѣка совсѣмъ не была объективной и безстрастной, она находилась во власти отрицательной апологетики, апологетики невѣрія. Вырвавшееся на свободу научное изслѣдованіе религіи и христіанства прошло самыя крайнія формы отрицательной критики. Изслѣдователи происхожденія и исторіи христіанства принципиально не допускали возможности откровенія и чуда, дѣйствія Св. Духа въ исторіи и готовы были идти на самыя невѣроятныя умственные жертвы, придумывали самыя неправдоподобныя объясненія, чтобы сдѣлать понятной тайну христіанства и его роль въ исторіи, какъ факта натурального. Совершенно ясно, что отрицаніе факта откровенія или возможности чуда не можетъ быть результатомъ научно-историческаго изслѣдованія. Это отрицаніе предшествуетъ самому изслѣдованію и есть результатъ ложной и отрицательной вѣры, ложной и отрицательной философіи. Историческая наука

о религии имела претензию решать вопрос не только научный, но и религиозный, решать вопрос о том, кто есть Христос. После того как историческая критика открыла существование интерполяции, произошло настоящее помешательство на ней. Повсюду начали видеть позднейшие вставки и этим путем разрушали священное писание. Степень научности начали измерять степенью отрицания. Хотели до конца изведать свободу критики, свободу отрицания святынь и традиций. Очевидно ум человеческий должен был пройти через это испытание. Свобода должна была быть испытана. Отрицательная апологетика опречдила собой не только исследование по истории христианства, но и исследование по истории религии вообще.

С научным исследованием религии произошло удивительное явление. Религиозную жизнь начали научно исследовать после того, как перестали верить в ее реальность. Наука о религии не верит в реальность своего предмета, она его считает иллюзорным. Исследователи религиозного опыта человечества в XIX и XX в. не верят в относимость его к реальному бытию, в его подлинность. Задачей науки о религии оказывается исследование причин возникновения религиозных иллюзий, самообманов человека. Правда, ученые XIX и XX в. не думают уже, как думали «просветители» XVIII в., что религию выдумали жрецы для корыстных целей, не думают настоящие ученые и того, что «религия есть опиум для народа». Представители науки о религии готовы даже признать, что религиозные иллюзии были очень плодотворны и играли положительную социальную роль в истории народов, что мистический процесс помогал жить и способствовал духовному развитию. Но все-таки, историки религии,—принципиальные релятивисты, делали свое дело отрицательной апологетики, они совершали «разоблачение» и открывали бездну пустоты в истории человеческого духа. Раньше наивно думали, что человечество жило реальной, подлинной духовной жизнью. Потом стали думать, что духовная жизнь человечества иллюзорна, что она есть не перво-реальность, а эпифеномен, отражение каких-то жизненных процессов, качественно отличных от духовности. Предломом такого рода разоблачения, низвергающего духовную жизнь человечества в бездну пустоты, является теория экономического материализма. Во всяком случае основным принципиальным вопросом, который стоит перед наукой о религии, является вопрос: есть ли религия некая первичная качественная реальность или эпифеномен каких-то других, не религиозных процессов, закономерная иллюзия или ошибка сознания? Некоторых историков религии беспокоит вопрос о совершенной нереальности, призрачности предмета их исследований. Так Дюргейм оканчивает свою примечательную и ценную книгу, посвященную исследованию элементарных форм религиозной жизни, выражением такого рода беспокойства.*) Неужели никакая реальность не соответ-

*) См. Emile Durkheim. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie.

ствуєть релігійнимъ вѣрованіямъ и представленіямъ, неужели за всѣмъ этимъ скрывается лишь пустота? Въ качествѣ соціолога не только по спеціальности, но и по міросозерцанію (соціологія для него замѣнила теологію), онъ признаєть такой первореальностью, которая почитается въ релігійныхъ вѣрованіяхъ, въ тотемистическомъ культѣ, — общество. Отъ общества зависитъ жизнь людей, оно источникъ питанія, источникъ силы, оно несетъ свою благодать людямъ. Индивидумъ долженъ подчиниться обществу, признать его священнымъ. Безъ этого жизнь человѣческаго рода не можетъ развиваться. И Дюргеймъ какъ будто бы не замѣчаетъ, что при этомъ предметъ науки о релігии остается не реальнымъ, онъ есть лишь эпифеноменъ жизни общества, и что вся эта концепція въ принципѣ тождественна экономическому материализму. Совершенно ясно, что наука о релігии періода отрицательной критики, носящая на себѣ печать «просвѣтительства» и отрицательной апологетики, допустила въ основѣ своей ложныя предпосылки, ложную методологію. Наука о релігии много сдѣлала, страшно расширила область нашихъ знаній, накопила и классифицировала огромное количество матеріала, но тайна внутренней релігійной жизни отъ нея ускользала. Чрезвычайно интересная книга Леви-Брюля «*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*» тоже поучительна въ этомъ отношеніи. Міросозерцаніе самого Леви-Брюля стоитъ много ниже изслѣдуемаго имъ міросозерцанія дикарей. Но заслуга его въ томъ, что онъ понялъ непонятность и чуждость умственной настроенности доцивилизованныхъ современному логически-раціоналистическому сознанію, чего не понимали Тейлоръ и Фразеръ. Леви-Брюль считаетъ умственную настроенность дикарей въ корнѣ мистической и основанной на *loi de participation*, т. е. на соучастіи въ предметѣ, на приобщеніи къ нему.

Мы вѣримъ, что христіанство есть абсолютная истина и абсолютная сила, и что Смыслу, открывшемуся въ христіанствѣ, принадлежитъ послѣднее слово въ бытіи. Но именно потому мы не должны бояться свободы изслѣдованія и критики. Всякія внѣшнія ограниченія этой свободы, которыя характерны для прошлаго христіанства, недостойны и порождаютъ послѣдствія прямо противоположныя. Нужно не ставить предѣлы свободѣ изслѣдованія, не внѣшне ограничивать его, а внутренне понять, при какихъ условіяхъ изслѣдованіе будетъ плодотворно и дѣйствительно овладѣетъ своимъ предметомъ, проникнетъ въ его тайники. И вотъ тутъ прежде всего необходимо установить, что плодотворно будетъ то изслѣдованіе, которое признаєть реальность своего предмета. Долгое время думали, что для познанія релігійнаго объекта особенно благоприятно и гарантируетъ объективность полное отсутствіе релігійнаго опыта у познающаго субъекта; полная нечувствительность къ тайнѣ релігійной жизни, невоспріимчивость къ особому качеству релігійной жизни. Въ такого рода умственной настроенности и духовной направленности написана извѣстная quasi научная исторія релігии Саломона Рейнака «Орфей», которая представляеть собою памфлетъ противъ христіанства и релігии вообще. Не случайно эта легко-

мысленная книга испещрена цитатами изъ Вольтера.*) Серіозные ученые и особенно философы не держатся такого рода пониманія необходимыхъ предпосылокъ для изслѣдованія религіи. Они во всякомъ случаѣ признаютъ необходимость симпатическаго восчувствованія. Максъ Мюллеръ, одинъ изъ основателей науки о религіи, только потому и могъ много сдѣлать въ этой области, что у него была чуткость къ религіозной жизни человѣчества, сочувствіе ей. Вѣдь никому не придетъ въ голову рекомендовать занятіе эстетикой и исторіей искусства человѣку, лишенному эстетической воспріимчивости, не способному къ различенію прекраснаго. Такого рода эстетическій идиотизмъ былъ бы, конечно, очень неблагопріятенъ для познанія въ этой области. Также нельзя рекомендовать занятія изслѣдованіемъ нравственной жизни человѣку, лишенному способности различать добро и зло, нечувствительному къ нравственнымъ переживаніямъ и нравственнымъ оцѣнкамъ. Но почему религіозный идиотизмъ, т. е. неспособность къ узрѣнію и опознанію религіознаго предмета, религіозной реальности, долгое время считался благопріятной предпосылкой для объективнаго изслѣдованія? Признавалось это потому, что наукѣ о религіи ставились цѣли апологетики невѣрія. Въ отношеніи къ религіи не можетъ быть совершенной нейтральности. И подъ обликомъ научной объективности обыкновенно скрывалась воинствующая борьба противъ христіанства. По существу и принципиально остается непонятнымъ, почему имѣющій религіозный опытъ менѣе способенъ о немъ судить, чѣмъ не имѣющій его, почему имѣющій духовную жизнь менѣе способенъ ее познавать, чѣмъ не имѣющій ея? Нужно имѣть духовное зрѣніе, чтобы увидѣть и опознать духовный объектъ. Тотъ же, кто духовнаго зрѣнія не имѣетъ, обреченъ вращаться на поверхности, видѣть лишь фасадъ дома, а не внутреннюю его жизнь. Это элементарно ясно для всякаго, кто не задается цѣлью доказать, что религіозный объектъ не реаленъ, что духовная жизнь есть лишь эпифеноменъ. Но отрицательная апологетика всѣмъ пользуется для своихъ цѣлей. Даже открытіе сферы подсознательнаго, столь важное для расширенія нашего знанія и для преодоленія раціонализма, использовано для отрицательной апологетики. Изслѣдователямъ типа Делакруа представляется яснымъ, что когда они сведутъ мистическій и религіозный опытъ на подсознательное и на магію желанія, они достигаютъ психологическаго объясненія мистической и религіозной жизни, дѣлающее ненужнымъ допущеніе реальности мистико-религіознаго объекта.*) Но объективная философія должна признать, что религіозность познающаго субъекта, его причастность религіозному опыту, благопріятны для познанія религіознаго объекта. И она должна признать, что

*) Какъ бы противъ книги С. Рейнака и ей подобныхъ написана католическая исторія религій «Christus», составленная, главнымъ образомъ, іезуитами. Книга эта много выше Рейнака, но все же недостаточно свободна.

*) См. Delacroix «La religion et la foi».

своеобразное качество религиозного переживания божественного предшествуетъ всякому тотемизму, фетишизму и пр., т. е. что есть религиозное *a priori*.

Я останавлиюсь на двухъ проблемахъ науки о религіи, которыя ставятъ трудныя задачи христіанской апологетики, — проблемѣ отношенія языческихъ религіи къ христіанству и проблемѣ жизни Іисуса Христа. Исторія религіи, какъ первобытныхъ, такъ и культурныхъ, сдѣлала огромные успѣхи за послѣднее десятилѣтіе. Достаточно назвать такія имена, какъ Максъ Мюллеръ, Робертсонъ Смитъ, Тэйлоръ Фразеръ, Э. Роде, чтобы понять, какъ много сдѣлано въ этой области. Исторія дохристіанскихъ религіи раскрылась въ новомъ свѣтѣ. И старую семинарскую точку зрѣнія на язычество, какъ на тьму, въ которую не проникаетъ ни одинъ лучъ божественнаго свѣта, и на демонское наважденіе, удержать невозможно. Божій Промыселъ дѣйствовалъ не только въ еврейскомъ народѣ, но и во всѣхъ народахъ. И въ язычествѣ было откровеніе божественнаго, хотя бы замутненное природной стихіей. Уже первые христіанскіе апологеты были поражены сходствомъ мистерій Митры, религіи конкурировавшей съ христіанствомъ, и мистерій христіанскихъ, христіанской литургіи. Нѣкоторые изъ нихъ пытались выйти изъ затрудненія, признавъ, что демоны внушили въ религіи Митры имитацию христіанства, чтобы сбить съ толку и помѣшать воспріятію чистоты христіанства. Но исторія дохристіанскихъ религіи обнаружила, что въ язычествѣ былъ страдающій богъ, богъ — искупитель, богъ растерзанный силами этого міра, умирающій и воскресающій, дающій жизнь тѣмъ, которые приобщаются къ его мистеріямъ. Такими страдающими богами были Озирисъ, Адонисъ, Аттисъ, Діонисъ. Сходство мистерій Озириса съ христіанской литургіей поразительно*). То, что представлялось исключительнымъ достояніемъ христіанства, оказалось присущимъ и языческимъ религіямъ. Исторія религіи по первоначальному впечатлѣнію умаляетъ оригинальность христіанства. Уже доцивилизованные знали понятіе благодати — тапа. Уже въ первобытной религіи тотемизма была тотемистическая евхаристія, приобщеніе плоти и крови тотемистическаго животнаго. И приобщеніе это давало благодатныя силы. Уже древніе мексиканцы признавали трансубстанціацію и превращеніе хлѣба въ тѣло.***) Особенно блестящія работы Фразера представляются соблазнительными и подрывающими оригинальность христіанства. Фразеръ любитъ указывать на то, что въ дохристіанскихъ религіяхъ уже были всѣ элементы, которые потомъ были заимствованы христіанствомъ. Идея воплощенія бога въ человѣкѣ близка дикарямъ. Озирисъ, Адонисъ, Аттисъ были олицетвореніемъ гибели и возрожденія жизни въ богѣ, который умираетъ и воскресаетъ. Стремленіе къ возрожденію духовному связано было съ стремленіемъ способствовать

*) См. Moret: «Mystères égyptiens».

**) См. Fradzer: «Le rameau d'or», стр. 460-1.

растительному процессу, урожаю. Адонисъ — духъ хлѣба. Языческія религіи знали свое Рождество и Пасху. Божественное животное убивали и этимъ увеличивали его благодатную силу. Древній языческій міръ былъ полонъ жажды искупленія и евхаристіи, жажды воскресенія черезъ смерть. Всѣ языческіе культы этимъ наполнены. Я встрѣчалъ благочестивыхъ, крѣпко православныхъ людей, которые приходили въ величайшее смущеніе, прочитавъ какую нибудь книжку о тотемизмѣ, и не находили способовъ защитить оригинальность христіанства. Большая часть книгъ по исторіи религіи кромѣ элементовъ объективно-научныхъ заключаютъ въ себѣ тайное или явное желаніе доказать, что христіанство не оригинально и все заимствовало изъ языческихъ религій. Одно время было сильное увлеченіе панвавилонизмомъ и все признавали заимствованіемъ изъ Вавилона. Миѳъ о Христѣ-Искупителѣ есть лишь воспроизведеніе дохристіанскаго солярнаго миѳа. Кришна былъ уже типичнымъ Сыномъ Божиимъ. Въ персидской эсхатологіи, которая оказала опредѣляющее вліяніе на эсхатологію и апокалиптику еврейскую, были уже даны всѣ основы эсхатологіи христіанской. Откровеніе Св. Іоанна очень напоминаетъ персидскій апокалипсисъ, въ которомъ тоже изображена послѣдняя борьба добраго и злаго бога. Сама идея діавола, повидимому, персидскаго происхожденія. Въ высшихъ формахъ греческой религіи, въ оріизмѣ, въ оріическихъ мистеріяхъ, въ значительной степени предвосхищено христіанство. Начала, которыя представлялись исключительно христіанскими, оказываются универсальными и космическими, повсюду присутствующими. Нужна новая точка зрѣнія, чтобы обратить результаты науки о религіи на защиту христіанства и его прославленіе. Необходимо прежде всего признать абсолютность и универсальность христіанства. Христіанство не есть одна изъ религій, хотя бы и самая высшая, на ряду съ которой существуетъ цѣлый рядъ другихъ религій. Христіанство не существуетъ рядомъ съ другими религіями, съ религіями языческими, съ буддизмомъ, съ еврейской религіей, съ магометанствомъ, и не конкурируетъ съ ними. Христіанство есть религія религій, какъ выражался Шлейермахеръ, религія вселенская, включающая въ себѣ всю полноту религіозныхъ откровеній. Ничего кромѣ христіанства и не существуетъ, все ему соподчинено. Всѣ дохристіанскія и внѣхристіанскія религіозныя откровенія въ исторіи человѣчества — лишь подчиненныя части христіанскаго откровенія, лишь отдѣльные лучи того солнечнаго свѣта, который окончательно излился въ христіанствѣ. Теософы правы, когда говорятъ о существованіи единой міровой религіи и когда видятъ во всѣхъ религіяхъ свѣтъ, но они вульгаризируютъ эту истину и придаютъ ей ложный синкретическій смыслъ. Единая міровая религія и есть религія христіанская, взятая въ ея конкретной полнотѣ. Все соподчинено христіанскому свѣту. Все въ религіозной жизни человѣчества есть лишь подготовленіе или предчувствіе христіанскаго откровенія. Міръ языческій полонъ этими подготовленіями и предчувствіями. Народы жаждали искупленія и спасенія и выражали это въ своихъ культахъ. Въ язычествѣ

былъ свѣтъ, была жажда божественнаго и безсмертія. И въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что язычество было тоже Вѣтхимъ Завѣтомъ человѣчества. Во взглядахъ Шеллинга и Вл. Соловьева не смотря на то, что они частично устарѣли и не соответствуютъ нынѣшнему уровню нашихъ знаній по исторіи религій, была неумирающая религіозно-философская истина. Положеніе, которое утверждаетъ враждебная христіанству исторіи религій, можетъ быть обращено и стать источникомъ прославленія христіанства. Не христіанство заимствовало изъ языческихъ религій основныя свои начала — искупленіе, евхаристію, благодать, а языческія религій были исканіемъ и предчувствіемъ того, что окончательно открылось и реализовалось въ христіанствѣ. Міею объ искупленіи, страдающимъ богомъ, умирающимъ и воскресающимъ, находитъ свою окончательную реализацію въ явленіи Христа — Искупителя и Спасителя. Христосъ и есть окончательная реализація солярнаго міеа, явленіе Солнца міра, осуществленіе того, что міеологически искалось и предчувствовалось языческими народами — скажемъ мы, христіане. Язычеству открывались уже основныя истины христіанства, но замутненно, искаженно, натуралистически, опрокинутыми въ природную стихію. Античныя языческія мистеріи оставались мистеріями натуралистическими, онѣ не могли выйти изъ имманентнаго круговорота природы. Въ діонисизмѣ, религій избавленія, человѣкъ искалъ спасенія, обоженія своей природы и достиженія безсмертія черезъ оргійное изступленіе и пріобщеніе къ безликой, стихійной природѣ. Такъ снимались границы индивидуальности и въ гибели личности человѣкъ искалъ избавленія отъ ограниченности и горя жизни этого міра. Спасеніе личности, обрѣтеніе ею вѣчной жизни не достигались. Обоженіе покупалось цѣной утери личности. И въ порядкѣ бытія природнаго ничего другого и нельзя было достигнуть. Но въ діонисизмѣ была подлинная жажда избавленія, было исканіе жизни божественной и безсмертной. Діонисизмъ, источникъ мистической религіозности въ Греціи, полонъ предчувствій и прообразовъ. Въ оренизмѣ облагораживается эллинскимъ гениемъ формы варварская стихія діонисизма и достигается высшая ступень духовности, происходитъ прорывъ къ духовности. И на этой почвѣ рождается величайшее явленіе греческаго гения — философія Платона, вся проникнутая ореническими мистеріями.*)

Но лишь въ христіанствѣ сверхприродная и духовная сила побѣждаетъ безысходный круговоротъ стихійной природы и человѣкъ освобождается отъ демонлатріи, терзавшей древній міръ. Христіанская религія освобождаетъ человѣка отъ власти духовъ и демоновъ природы, спасаетъ личность для вѣчной жизни. Христіанство осуществило того, чего мучительно искалъ древній міръ въ своихъ мистеріяхъ. Языческія мистеріи страдающаго бога подобны природному умиранію и весеннему воскрешенію жизни, онѣ хотѣли въ природномъ порядкѣ осуществить то, что хри-

*) О греческой религіи см. замѣчательную книгу Е. R o h d e. «Psyche».

стіанство осуществлять благодатной силой Божьей. Уже въ тотемизмъ брезжить свѣтъ, который окончательно раскроется въ христіанствѣ. Универсальность евхаристіи, которая существовала въ языческомъ мірѣ, на зарѣ религиозной жизни человѣчества, не опровергаетъ истину христіанства, а подтверждаетъ ее. Весь міръ шелъ ко Христу, къ подлинной евхаристіи, раскрывшейся въ христіанствѣ, искалъ Христа и Христова искупленіе еще въ мистеріяхъ Озириса и Адониса, по возрасту своему не сознавая, чего онъ ищетъ. Въ язычествѣ было свое подлинное благочестіе. И не только демоны открывали себя языческимъ народамъ и терзали ихъ, но открывался имъ и божественный свѣтъ, открывалось Божество въ природѣ и въ родовой народной жизни. Лишь еврейскому народу черезъ пророковъ дано было непосредственное прозрѣніе явленія Христа и прямое движеніе къ Нему. Но у всѣхъ народовъ было пророческое предчувствіе и предвѣдѣніе, что должно быть искупленіе и спасеніе міра. Результаты, добытые наукой о религіи, служатъ утвержденію абсолютности и универсальности христіанства. Но, чтобы понять это, нужно измѣнить методы христіанской апологетики, нужно освободиться отъ ограниченного прозинциализма, свойственнаго старой апологетикѣ, нуженъ міровой кругозоръ. Христіанство должно было когда-то максимально оттолкнуться отъ язычества, должно было объявить героическую борьбу противъ природы, противъ власти космическихъ силъ, космической безконечности надъ человѣческой душой. И въ этотъ періодъ естественно было видѣть въ язычествѣ лишь дѣйствіе демоновъ. Но этотъ періодъ миновалъ, мы давно уже живемъ въ атмосферѣ вырожденія нѣкогда героической настроенности. Совершенно неизбежно возникновеніе внутри христіанства иного отношенія къ язычеству, т. е. въ концѣ концовъ иного отношенія къ космосу и его тайнамъ. Наука о религіи помогаетъ измѣненію этого отношенія. Но она несетъ на себѣ печать ограниченности эволюціонизма XIX вѣка. Для нея остается закрытой истина о первоначальномъ откровеніи человѣчества, о древней мудрости. Эволюціонная наука о религіи считаетъ дикаря, его вѣрованія и представленія, исходной точкой духовной жизни человѣчества, которой предшествуетъ тьма звѣринаго міра. Но дикарь есть падшій человѣкъ, искаженіе образа и подобія Божьяго. Въ глубинѣ временъ время соприкасается съ вѣчностью, міръ нашъ съ міромъ инымъ. Въ исторіи міра было два процесса — умаленіе откровенія, ослабленіе Божественнаго свѣта по мѣрѣ затверденія этого падшаго міра, и выходъ изъ тьмы, усиленіе божественнаго свѣта, рожденіе откровенія. Эта перспектива остается закрытой для эволюціонной науки. Но въ началѣ былъ и свѣтъ, а не только тьма, и отблесками этого свѣта жили народы.

II.

Перехожу теперь къ другой проблемѣ, для христіанскаго сознанія несоизмѣримо болѣе тревожной. Изслѣдованія о жизни Іисуса Христа, которыя породили огромную

литературу въ послѣднее столѣтіе, по происхожденію христіанства ставятъ очень трудныя задачи христіанской апологетики, съ которыми она не всегда справляется, такъ какъ пользуется ложными методами. Прямого прогресса въ этой области изслѣдованій мы не видимъ. Тутъ все время происходитъ движеніе впередъ и назадъ, переоцѣнка точекъ зрѣнія и нѣтъ почти никакихъ твердыхъ и устойчивыхъ научныхъ достижений. Сознаніе европейскаго человѣка XIX и XX вѣка, утерывшаго христіанскую вѣру, очень мучить проблемы Іисуса, тайна Іисуса. Мысль работаетъ надъ этой проблемой съ необычайной напряженностью. И невѣрующій человѣкъ христіанскаго міра остается глубоко взволнованнымъ вопросомъ о томъ, кто есть Христосъ. И взволнованность эта совсѣмъ не походитъ на взволнованность другими научными проблемами. Дѣло въ томъ, что въ изслѣдованіяхъ объ Іисусѣ Христѣ совмѣщается и не критически смѣшивается интересъ научно-познавательный съ интересомъ религиознымъ. Пытаются научно разрѣшить религиозный вопросъ. И такъ какъ научно разрѣшить религиозный вопросъ принципиально невозможно, то въ этого рода изслѣдованіяхъ всегда чувствуется безпомощность и безсиліе. Научныя изслѣдованія объ Іисусѣ Христѣ и о происхожденіи христіанства родились на почвѣ либеральнаго и рационалистическаго протестантизма. Изслѣдованія эти, которыя привели къ крайнимъ формамъ отрицанія, все же имѣли религиозный истокъ. Протестанты, которые болѣе всего сдѣлали для этихъ изслѣдованій, не скрываютъ своего религіознаго, а не только научнаго интереса по этому вопросу.*) Гарнакъ, одинъ изъ корифеевъ либеральнаго протестантизма, будетъ пытаться опредѣлить сущность христіанства, съ которымъ онъ не можетъ порвать связи, при помощи научно-историческаго изслѣдованія. Задача — безнадежная, недопустимая въ принципѣ. Ибо религія не можетъ зависѣть отъ научно-историческаго изслѣдованія. Такая постановка вопроса и сдѣлала нынѣшній либеральный протестантизмъ религіей профессорской. Протестантизмъ въ истокахъ своихъ отвергъ священное преданіе Церкви, оставивъ лишь священное писаніе. Этимъ онъ расчистилъ почву для критики преданія, для свободнаго изслѣдованія. Но этимъ путемъ онъ пришелъ и къ разрушенію священнаго писанія, которое есть лишь часть священнаго преданія. Этимъ протестантизмъ лишилъ себя возможности ставить религіозно вопросъ объ Іисусѣ Христѣ, о его тайнѣ, о тайнѣ происхожденія христіанства.

Можно установить два совершенно противоположныя теченія въ изслѣдованіяхъ проблемы Іисуса Христа. Оба эти теченія исходятъ изъ отрицанія цѣлостной тайны богочеловѣчества Іисуса Христа, но приходятъ къ результатамъ совершенно противоположнымъ. И нѣтъ ничего поучительнѣе этихъ пройденныхъ путей изслѣдованія,

*) См. обстоятельную книгу, излагающую всю исторію изслѣдованій объ Іисусѣ Христѣ Albert Schweitzer «Geschichte der Leben — Jesu — Forschang». 1921. См. также книгу Otto Pfleiderer: «Die Entwicklung der Protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritannien seit 1825».

безысходныхъ, ничего не достигающихъ. Съ Богочеловѣкомъ — Иисусомъ Христомъ не произошло встрѣчи ни на одномъ изъ этихъ путей. Одинъ путь привелъ къ отрицанію реальности Христа, т. е. божественной природы, съ готовностью признать умаленную реальность челоуѣка Иисуса. Другой путь привелъ къ отрицанію реальности Иисуса, т. е. челоуѣческой природы, съ готовностью признать Христа, какъ Логоса, какъ бога, никогда на землѣ не жившаго. Первоначальные изслѣдователи жизни Иисуса Христа, подавленные раціоналистическимъ просвѣщеніемъ XVIII вѣка, хотѣли освободить евангельскую исторію отъ элемента чудеснаго, давали смѣхотворныя раціоналистическія объясненія чудесамъ, пытались согласовать исторію жизни Иисуса со своимъ раціоналистическимъ сознаніемъ. Отъ этого элементарнаго раціонализма освободилъ *Leben Jesu-Forschung* Д. Штраусъ, введя понятіе міеотворческаго процесса. Это его огромная заслуга. Но онъ уже представляетъ совсѣмъ другую линію. Протестантская критика, не совсѣмъ порвавшая съ христіанствомъ, пыталась спасти остатки исторической реальности Иисуса, Иисуса, какъ великаго религіознаго учителя, и на этомъ зыбкомъ фундаментѣ хотѣла обосновать свое раціоналистическое и моралистическое христіанство. Такимъ образомъ пришли къ реальности Иисуса, совершенно оторванной отъ реальности Христа. Таково христіанство Гарнана, замѣчательнаго историка, но слабаго мыслителя. Въ Германіи была написана огромная литература, посвященная разгадкѣ тайны Иисуса. Но не было и приближенія къ разгадкѣ этой тайны, потому что раціонализмъ изначально отвергъ б о г о ч е л о в ѣ ч е с т в о Иисуса Христа, соединеніе двухъ природъ въ единой личности, т. е. единственный путь къ разгадкѣ этой тайны. Все зыбко и непрочко въ изслѣдованіи земной жизни Иисуса. Нигдѣ нельзя найти твердой опоры. Утеряны сами пути къ узрѣнію исторической реальности Иисуса Христа, ибо пути эти не лежатъ въ объективномъ, внѣшне воспринимаемомъ историческомъ планѣ. Самое происхожденіе христіанства, самое возникновеніе вѣры въ Христа-Искупителя и Спасителя необъяснимо на путяхъ историческаго изслѣдованія. И пытливость мысли пыталась пойти другими путями. Если одинъ путь привелъ къ отрицанію реальности Христа, то другой путь привелъ къ отрицанію реальности Иисуса. Это и есть нашумѣвшая міеологическая теорія.

Отрицаніе исторической реальности Иисуса Христа не представляетъ ничего особенно новаго. Эта мысль была высказана еще историкомъ религіи Дюкой въ XVIII в., который утверждалъ, что Христось есть солярный міеъ. Ему въ свое время возражали, защищая не менѣе блестящую гипотезу, что Наполеонъ — солярный міеъ. Потомъ не разъ возвращались къ мысли о міеологическомъ характерѣ Христа. Наиболѣе серіозное значеніе имѣетъ Д. Штраусъ, который пытался построить жизнь Иисуса, исходя изъ предположенія, что въ христіанской общинѣ происходилъ міеотворческій процессъ. Но онъ не сдѣлалъ отсюда радикальныхъ выводовъ. Міеологическая теорія всегда исходитъ изъ того предположенія, что Евангелія представ-

ляют собой не историческіе рассказы о жизни Иисуса Христа, а богословскіе и мистическіе трактаты, выражающіе вѣрованіе христіанской общины, рассказы о богѣ, которымъ жила эта община. Эта точка зрѣнія представляетъ несомнѣнный шагъ впередъ по сравненію съ теоріями рачіоналистическими. Она обращаетъ вниманіе на творческій религіозный процессъ внутри религіознаго коллектива. Миеологическая теорія очень понравилась тѣмъ, которые хотѣли нанести удары христіанской вѣрѣ. Это казалось самымъ радикальнымъ и неотразимымъ возраженіемъ противъ христіанства, по сравненію съ которымъ всѣ остальные возраженія слабы и невинны. Началась конкуренція въ радикализмѣ отрицанія историчности Иисуса Христа. Появились работы Робертсона, Смита и др. Жизни Иисуса въ стилѣ Ренана отошли въ прошлое, какъ беллетристика. Но наибольшій шумъ произвелъ Древьсъ, радикально отрицающій существованіе Иисуса Христа, видящій въ немъ лишь древній мифъ. *) Древьсъ не историкъ и не самостоятельный изслѣдователь, онъ опирается главнымъ образомъ на работы Смита. Древьсъ — философъ Гартмановской школы. Въ качествѣ гартманіанца, онъ проповѣдуетъ религію чистаго духа. И онъ борется противъ историчности Иисуса Христа во имя религіи духа, борется противъ ненавистнаго ему религіознаго матеріализма. Онъ готовъ признать существованіе Христа, какъ Логоса. Но Логосъ никогда не могъ воплотиться въ человѣкъ на землѣ, въ земной исторіи. Религіозный матеріализмъ христіанства унаслѣдованъ отъ еврейства, есть семитическая прививка, и Древьсъ, въ качествѣ религіознаго антисемита, борется противъ этой матеріалистической семитической прививки къ религіозной жизни арійства, въ болѣе чистомъ видѣ выразившаго себя въ Индіи. Древьсъ, какъ и Э. Гартманъ, рѣшительный противникъ протестантизма и религіи Иисуса. Для него Иисусъ не реаленъ, но въ какомъ то метафизическомъ смыслѣ реаленъ Христосъ. Онъ антиподъ Гарнака, онъ есть послѣдствіе дробленія Богочеловѣка — явленіе полярно противоположное протестантскому Иесусизму. Онъ самъ пропитанъ христіанской миеологіей. *) Послѣднимъ выраженіемъ отрицанія исторической реальности Иисуса Христа является блестящая книга Кушу. **) Кушу еще менѣе историческій изслѣдователь, чѣмъ Древьсъ. Онъ скорѣе артистъ, нашедшій очень острое выраженіе для самаго крайняго отрицанія исторической реальности Иисуса. Отрицая реальность Иисуса, онъ въ какомъ то смыслѣ готовъ признать реальность Христа, какъ бога, какъ духовнаго существа. Для него Евангелія не историческія книги, а мистическія книги. Существуетъ дохристіанскій Христосъ. Христосъ не солярный мифъ, а духовное существо, богъ, которымъ экстатически жила первохристіанская община. Точка зрѣнія Кушу есть своеобразный гностицизмъ и докетизмъ современнаго

*) См. Arthur Drews. «Die Christusmythe».

*) Съ христіанской миеологіей связано ученіе Древьсы и Э. Гартмана о безсознательномъ Божествѣ, которое въ порывѣ безумія создало горе бытія и приходитъ въ сознаніе черезъ человѣка. См. книгу Древьсы: «Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes».

**) См. Couchoud: «Le mystère de Jésus».

человѣка. Кушу относится съ большимъ уваженіемъ къ христіанству, почти съ энтузіазмомъ, онъ не враждебенъ ему, какъ Дреусъ, онъ готовъ видѣть въ христіанствѣ самое великое, что было создано въ исторіи человѣчества. Первохристіанская община жила духовной мистеріей и лишь позже все начало постепенно очеловѣчиваться и матеріализоваться. Основная мысль Кушу очень остро выражена въ словахъ: «Jésus n'est pas un homme progressivement divinisé, c'est un Dieu progressivement humanisé». Современный евгемеризмъ обычно считалъ, что великій религіозный учитель Иисусъ былъ постепенно обоготворенъ христіанской общиной, вѣровавшей въ него, и превращенъ въ бога-Христа. Аналогичный процессъ происходилъ съ Буддой. Кушу высказываетъ мысль прямо противоположную. Человѣкъ Иисусъ никогда не существовалъ, нѣтъ никакихъ историческихъ данныхъ, удостовѣряющихъ его существованіе, всѣ данныя міеологичны. Но духовное существо, пребывавшее на небѣ, богъ экстатически переживавшійся первохристіанской религіозной общиной, былъ постепенно очеловѣченъ, представился существомъ жившимъ на землѣ и дѣйствовавшимъ въ исторіи. И Кушу предлагаетъ христіанамъ не отказываться отъ своей вѣры, но имѣть мужество признать, что Богъ не зависитъ отъ матеріальнаго міра, отъ исторической эмпири, что онъ духовенъ и небесенъ, т. е. предлагаетъ вернуться къ своеобразному гностическому докетизму, который неожиданно возродился въ результатъ историческихъ изслѣдованій жизни Иисуса Христа. Извѣстный протестантскій экзегетъ Гогель сдѣлалъ цѣлый рядъ основательныхъ историческихъ возраженій противъ Кушу и пытался защитить научно историческую реальность Иисуса.*) Но этимъ нисколько не рѣшается вопросъ принципиально.

Апологетовъ христіанства очень пугаетъ міеологическая теорія, отрицающая историческую реальность Иисуса Христа. Я бы хотѣлъ защитить совершенно противоположную точку зрѣнія. Отрицаніе реальности Иисуса Христа, получившееся въ результатъ научно-историческихъ изслѣдованій, имѣетъ и свое положительное значеніе. Этимъ обнаруживается безпомощность исторической науки въ рѣшеніи «загадки Иисуса». Біографія Иисуса Христа средствами исторической науки не можетъ быть написана, для нея нѣтъ историческихъ матеріаловъ, которые могли бы быть признаны безспорными, съ точки зрѣнія обычныхъ методовъ исторической критики. Всѣ матеріалы для жизни Иисуса Христа легко могутъ быть признаны продуктомъ міеотворческаго процесса, происходившаго въ христіанской общинѣ, результатомъ богословской мысли этой общины. Источники же не христіанскіе, еврейскіе или римскіе, совершенно ничтожны, ихъ почти нѣтъ. Обычнымъ аргументомъ въ пользу не историчности Иисуса Христа является тотъ странный на первый

*) См. Maurice Goguel: «Jésus de Nazareth. Mythe ou histoire?» 1925. Аналогичное возраженіе со стороны католической по поводу С. Рейнана дѣлалъ Mgr. Baffol «Orpheus et l'Evangile». 1910.

взглядъ фактъ, что Іосифъ Флавій, компетентный современникъ, который отлично зналъ и міръ еврейскій и міръ римскій, ничего не говоритъ объ Іисусѣ Христѣ, если не считать маленькаго отрывка, вставленнаго очень некстати и производящаго впечатлѣніе явной интерполяціи. Никакихъ свидѣтельствъ объ Іисусѣ Христѣ, которыя дали бы возможность построить его жизнь, нельзя найти и у римскихъ писателей. Это очень соблазняетъ. И возраженія, которыя обычно дѣлаются христіанскими апологетами, христіанскими историками христіанства противъ этихъ историческихъ указаній, производятъ впечатлѣніе натяжекъ и научно не импонируютъ. Методологически невозможно производить историческое изслѣдованіе, если заранѣ навязаны обязательные результаты изслѣдованія. Историческое изслѣдованіе можетъ быть только свободнымъ. Но свобода этого изслѣдованія не гарантируетъ еще истинности результатовъ, ибо свобода эта можетъ быть ложной духовной направленностью. Историческое изслѣдованіе христіанства и было испытаніемъ челоуѣческой свободы изслѣдованія, чрезъ которое нужно было пройти. Но смѣшеніе двухъ плановъ бытія и двухъ методовъ изслѣдованія было и у апологетовъ вѣры и у апологетовъ невѣрія. Истина вѣры не можетъ зависѣть ни отъ положительныхъ, ни отъ отрицательныхъ результатовъ историческаго изслѣдованія, она имѣетъ абсолютный источникъ. Этимъ не утверждается система двойной истины, которая должна быть преодолѣна, но преодолѣна инымъ путемъ, чѣмъ это дѣлалось до сихъ поръ. Когда историческая наука приближается къ «загадкѣ Іисуса», то ей нужно сказать: тутъ мѣсто свято. Да и наука сама это чувствуетъ и выражаетъ это въ своей беспомощности, въ своихъ метаніяхъ изъ одной крайности въ другую.

Большимъ достиженіемъ науки о религіи было установленіе положенія, что въ религіозномъ коллективѣ происходитъ миеотворческій процессъ. Это есть положительное завоеваніе и исторіи дохристіанскихъ религій и исторіи религіи христіанской. Миеотворческій процессъ происходилъ и въ первобытномъ кланѣ, поклонявшемся тотему, и въ христіанской общинѣ. Это объективное научное положеніе отнюдь не предрѣшаетъ вопроса о томъ, связано ли миеотворчество съ реальностями или оно иллюзорно, нереально. Я думаю, что философія религіи должна прежде всего признать, что миеъ есть реальность, что миеологическое мышленіе болѣе соприкасается съ бытіемъ, чѣмъ мышленіе черезъ понятіе. Наука не имѣетъ никакихъ основаній и правъ признать миеъ выдуманной, противоположной реальности. Наука не понимаетъ послѣдняго смысла своего достиженія, когда она говоритъ, что въ религіозномъ коллективѣ происходитъ миеотворческій процессъ. Что это значить, если это перевести на языкъ религіозный, на языкъ христіанской вѣры? Для насъ, христіанъ, религіозный коллективъ есть Церковь, а миеотворческій процессъ въ немъ есть динамическая жизнь церковнаго преданія, въ которой мы соприкасаемся съ глубочайшими реальностями, скрытыми отъ чувственнаго взора, направленнаго на эмпирику, отъ исторической науки. Абсо-

лютная реальность Богочеловѣка-Исуса Христа дана въ священномъ преданіи Церкви, въ духовномъ опытѣ Церкви. Только внутри Церкви виденъ цѣлостный ликъ Исуса Христа, въ которомъ Иисусъ и Христосъ, человѣкъ и Богъ не могутъ быть раздѣлены. Абсолютная реальность, цѣлостный ликъ Исуса Христа не виденъ во внѣшней эмпирической дѣйствительности, въ исторической эмпириі. Вотъ почему проблема Исуса Христа не можетъ быть разрѣшена средствами исторической науки. Замѣчательно, что о великихъ историческихъ личностяхъ, а иногда и не о великихъ, второстепенныхъ, не возникаетъ сомнѣній въ ихъ исторической реальности. Никто не пишетъ изслѣдованій о томъ, что не существовалъ Сократъ или Александръ Македонскій. Объ историческихъ дѣятеляхъ, не совершившихъ того абсолютнаго переворота въ міровой исторіи, который совершило явленіе Христа, есть больше историческихъ свидѣтельствъ, чѣмъ о Христѣ. Не нужно быть христіаниномъ, чтобы признать, что явленіе Христа перевернуло міръ, начало новую міровую эру. Человѣчество ведетъ свое лѣтоисчисленіе отъ Рождества Христова, даже терявъ вѣру въ Христа. Но явленіе Сына Божьяго въ міровой исторіи не сопровождалось такой внѣшней убѣдительностью его исторической реальности, какъ явленіе любого историческаго дѣятеля. Земную біографію Сына Божьяго и сына человѣческаго нельзя написать по однимъ объективно-научнымъ историческимъ даннымъ, какъ можно написать біографію неисчислимаго количества историческихъ дѣятелей, никакого мірового переворота не совершившихъ. Но эта историческая, эмпирически-чувственная неубѣдительность земной жизни Исуса Христа и есть величайшее свидѣтельство въ пользу христіанства, свидѣтельство его чудесности. Для исторической науки возникновеніе христіанства и его роль въ міровой жизни остается чудомъ, предѣломъ научнаго познанія. И отрицаніе исторической реальности Исуса Христа косвенно объ этомъ свидѣлствуетъ. Непостижимо, какъ изъ исторически неуловимаго, изъ нереальнаго и не бывшаго могла возникнуть величайшая реальность міровой жизни? Явленіе Христа и не должно было обладать внѣшней исторической убѣдительностью, легкостью эмпирически-чувственнаго узрѣнія. Абсолютная реальность Исуса Христа и его цѣлостный ликъ раскрывается въ другомъ порядкѣ бытія, не природно историческомъ, а сверхприродно историческомъ, духовномъ порядкѣ. Въ явленіи Христа въ исторіи грани, раздѣляющія два міра, разрываются, одинъ порядокъ бытія входитъ въ другой порядокъ бытія. Христосъ явился въ исторіи, но размѣры Его явленія не были видны въ исторіи, въ ея внѣшнемъ процессѣ. Размѣры Его явленія видны лишь въ Церкви, которая и есть таинственное пребываніе иного порядка бытія въ нашемъ порядкѣ бытія. Въ этой исторической незамѣтности Христа Спасителя, не убѣдительности и не доказанности Его реальности можно видѣть кенезисъ, богоуничтоженіе, — источникъ нашей свободы. Спаситель міра не явился въ Римѣ, въ центрѣ міровой цивилизаціи, гдѣ совершались видимыя великія событія исторіи. Явленіе Спасителя не сопровождалось никакимъ внѣшнимъ блескомъ и

величіємъ. Спаситель міра родился среди второстепеннаго восточнаго народа, значеніе котораго ничтожно, если не смотрѣть на него съ религіозной точки зрѣнія, съ точки зрѣнія исполненія пророчествъ. Сынъ Божій пришелъ въ міръ, никого не насилуя, не принуждая себя признать, не поражая блескомъ своего явленія. Ясли, въ которые былъ положенъ Спаситель міра, міръ могъ и не замѣтить. И имѣетъ великій религіозный смыслъ, что нѣтъ почти никакихъ историческихъ свидѣтельствъ о Христѣ. Для гордаго римскаго міра не было ничего особенно замѣчательнаго въ земной жизни Іисуса Христа, религіознаго учителя презрѣннаго еврейскаго народа, погибшаго позорной казнью. Безуміе креста сначала не могло быть даже замѣчено и воспринято людьми греко-римской цивилизаціи. Лишь во вновь возникшемъ мірѣ, мірѣ иномъ въ мірѣ семъ, въ Церкви Христовой, въ таинственномъ для міра духовномъ организмѣ раскрылось иное зрѣніе и была увидена абсолютная реальность, не замѣтная для зрѣнія міра сего. Въ этомъ и заключается тайна Іисуса, надъ которой бьется современное сознаніе міра сего, отпавшаго ото таинственной реальности Церкви Христовой. Встрѣча двухъ міровъ, соединеніе двухъ природъ въ единой личности не воспринимается погруженными въ этотъ міръ, гдѣ все раздѣлено и отчуждено. Вотъ почему нелѣпо требовать исторической убѣдительности и доказательности реальности Іисуса Христа, вотъ почему для насъ нестрашны отрицанія реальности Іисуса Христа.

Принципіальное значеніе для науки о религіи имѣетъ философская проблема о характерѣ и критеріи реальности. Быть можетъ у нѣкоторыхъ явится охота заподозрить меня въ докетизмъ и моноеизитствѣ. Это будетъ, конечно, недоразумѣніе, порожденное натуралистическимъ пониманіемъ реальности, которое проникло въ христіанское богословіе и христіанскую метафизику. Докетизмъ въ предѣлахъ натуралистическаго пониманія реальности считаетъ призрачнымъ челоѣчество Іисуса Христа и всю его земную жизнь. Моноеизитство признаетъ реальность лишь одной природы и отрицаетъ тайну Богочелоѣчества. Но вопросъ о двухъ природахъ и подлинной реальности челоѣческой природы Христа не должно смѣшивать съ вопросомъ о двухъ порядкахъ бытія — бытіи духовномъ, первичномъ и бытіи природномъ, вторичномъ. И въ первичномъ духовномъ бытіи есть двѣ природы, реальна челоѣческая природа. Лишь духовный міръ подлинно, первично реаленъ. Міръ же природный символически, отраженно реаленъ. Природно-историческая, земная жизнь Іисуса Христа столь же символична, какъ и вся плоть міра, какъ и жизнь Александра Македонскаго или Наполеона, какъ и вся исторія, какъ и весь нашъ міръ, но не менѣе реальна, совсѣмъ не призрачна, какъ думаетъ докетизмъ. Но въ этой природно-исторической, земной жизни Іисуса Христа, символизуется первореальность духовнаго міра, духовной жизни. И въ этомъ мірѣ есть духовный порядокъ бытія, въ которомъ происходитъ встрѣча съ первореальностями подлинной жизни, — это и есть порядокъ бытія Церкви. Въ явленіи Христа произошла единственная,

неповторимая встреча и взаимодействие одного порядка бытия с другим, реальности и символа. Но признание реальности нельзя обосновать на признании символа, нельзя убеждаться в бытии первичной жизни из доказательств, почерпнутых в бытии жизни отраженной. Весь остальной исторический мир мы опознаем в его реальности через отраженную символику, через эмпирию, но и в отношении к нему без духовной памяти, т. е. без какого-то сокровенного предания опознание невозможно. В отношении же к Христу мы совершаем акт опознания реальности в непосредственном предании, в путях первичной жизни. И думается, что христианская апологетика не должна так зависеть от доказательств и подтверждений эмпиризма исторической науки. Мне, может быть, скажут: вы равнодушны к исторической реальности Иисуса Христа. Это опять будет недоразумение, непонимание точки зрения. Я признаю абсолютную и единственную историческую реальность Иисуса Христа, земной жизни Спасителя мира. Но эта историческая реальность, символическая, как и все исторические реальности, удостоверяется из реальности духовного мира, из опыта Церкви. Есть абсолютно точная биография земной жизни Иисуса Христа, но она не может быть написана на основании исторических материалов, полученных извне, ее можно увидеть только духовным зрением, мистическим созерцанием.*) Таково было, напр., созерцание Екатерины Эмерих. Церковное сознание возвышается над спорами исторических школ и не может базироваться на каком-либо направлении исторической науки. Значение исторической критики в путях человеческого познания должно быть признано и ей нельзя противопоставлять какую-то фальсифицированную полу-науку, апологетическую историю, основанную на натяжках и на ключьях эмпирии. Зыбка наша вѣра, если она будет основана на исторической эмпирии. Вѣдь и в самой истории подлинно онтологическое, бытийственное опознается через преодоление извне данной эмпирии.**) Эмпирия сама по себе не есть еще история. История впервые дана лишь в обнаружении смысла. Смысл же обнаруживается духовным зрением. Смысл евангельской истории, смысл земной судьбы Иисуса Христа дан не в исторической эмпирии, не в сыром материале, который критически обрабатывает историческая наука, а в духовном узрении, в предании, во внутренней связи моей духовной глубины с духовной глубиной, скрытой за исторической эмпирией. Тут мы сталкиваемся с философской проблемой истории. Историки обыкновенно принимают наивный реализм в отношении к исторической действительности. Но наивный реализм в отношении к истории несколько не более состоятелен, чем в отношении ко всему природному миру. Наивный реализм должен быть заменен символическим реализмом. Философия истории есть вскрытие смысла подлинно бытийственного в истории, существенного и сущностного в ней. И только тут в

*) Это аналогично тому, что теософы называют «акашей-хроникой».

**) См. мою книгу: «Смысл истории»

впервые раскрывается исторія. Такая феноменологія исторіи еще не создана. Но феноменологія евангельской исторіи принципиально и качественно отличается от феноменологіи всякой другой исторіи. Она возможна лишь через зрѣніе, приобретаемое въ Церкви, она закрыта для другого зрѣнія.

Христіанское богословіе было слишкомъ заражено натурализмомъ, оно натурализовало духовныя реальности и вообще склонно натуралистически понимать реальность. Натурализуется сама идея Бога, который понимается по аналогіи съ реальностями природныхъ предметовъ. Это особенно ясно въ томизмѣ, который такъ дорожитъ аналогіями съ физическимъ міромъ. Творческое развитіе богословскаго знанія должно будетъ болѣе различать разные планы, не смѣшивать ихъ, преодолѣть натурализмъ и наивный реализмъ. Натуралистическая апологетика изжита и исчерпана. Необходимо вооружиться болѣе тонкими и сильно дѣйствующими орудіями. Въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что натурализмъ богословскій породилъ натурализмъ позитивизма и матеріализма. И теперь должно начаться и началось уже движеніе противъ натурализма и въ научномъ и въ религіозномъ сознаніи. Когда мы преодолѣемъ наивный натурализмъ въ религіозномъ мышленіи, намъ не страшна будетъ ни исторія религіи, ни Древсъ, ни Кушу, никакая мифологическая теорія. Христіанство черпаетъ увѣренность въ своей истинности изъ абсолютнаго источника, изъ сверхприроднаго, духовнаго плана бытія, а не изъ плана природнаго, не изъ исторической эмпири, которая не есть даже настоящая исторія. И христіанству ничто не страшно. Мы религіозно знаемъ, что явленіе Сына Божьяго въ мірѣ, въ земной исторіи не могло обладать той исторической убѣдительностью, какой обладали явленія другихъ людей исторіи, великихъ и малыхъ. Въ этомъ явленіи было обнаружено небо на землѣ, а небо иначе обличается въ своей реальности, иначе узрѣвается, чѣмъ земля и все на ней совершающееся.

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВЪ

МЫСЛИ О РЕЛИГИОЗНОМЪ СМЫСЛѢ НАЦІОНАЛИЗМА.*)

Имѣетъ ли націонализмъ религіозный смыслъ? Можетъ ли онъ быть оправданъ и утвержденъ религіей или онъ совсѣмъ для нея безразличенъ? Этотъ вопросъ особенно остро стоитъ въ наше время. Отвѣты на него даются различные. Многіе русскіе люди именно черезъ національную боль пришли къ церкви. Для нихъ націонализмъ неразрывно связанъ съ религіей. Именно въ религіи, и только въ религіи они видятъ подлинное обоснованіе націонализма. Для нихъ национальная работа является и религіозной работой. Во всякомъ отрицаніи религіознаго смысла націонализма они видятъ ущербленность религіознаго сознанія. Но, съ другой стороны, есть другіе люди, которые именно придя къ вѣрѣ и Церкви отвернулись отъ націонализма. Не отвергая его, какъ земную цѣнность, они пугливо отмахиваются отъ всякой попытки приобщить націонализмъ къ цѣностямъ религіознымъ. Именно ревность о Богѣ и о чистотѣ ученія церковнаго заставила въ нихъ замолкнуть пафосъ земнаго творчества.

Этотъ отходъ отъ націонализма у людей религіозныхъ въ очень многихъ случаяхъ объясняется религіознымъ кризисомъ. Тутъ особенно любопытно отмѣтить, что для людей, бывшихъ всегда церковными, этотъ вопросъ какъ-то не возникаетъ. Въ ихъ сознаніи націонализмъ занимаетъ свою особую область, религіозно оправданную и не мѣшающую ихъ внутренней религіозной жизни. Иное дѣло, у людей, прошедшихъ черезъ религіозный кризисъ. Здѣсь часто націонализмъ является нѣкоей помѣхой, которую нужно или просто устранить или какъ-то оправдать, пережить и религіозно утвердить.

*) Авторъ статьи употребляетъ слово націонализмъ въ не совсѣмъ точномъ и слишкомъ расширенномъ смыслѣ. Рѣчь идетъ у него не столько объ оправданіи націонализма, сколько объ оправданіи национальности. Но націонализмъ имѣетъ и одіозный смыслъ. есть форма современнаго идолопоклонства и источникъ челоѣконенавистническихъ чувствъ. *Примѣч. редакціи.*

Во всѣ времена отдѣльные люди приходили къ вѣрѣ или наоборотъ отпадали отъ нея, по своимъ личнымъ побужденіямъ, независимо отъ всей исторической обстановки. Но есть эпохи, когда этотъ приходъ или отходъ, не является уже личнымъ и индивидуальнымъ, но становится знаменіемъ времени. Такъ было въ 60-хъ годахъ прошлаго вѣка, когда атеизмъ росъ стихійно и неудержимо, подобно повѣтрію и заразѣ. Такъ и теперь приходъ къ вѣрѣ и церкви является общимъ сдвигомъ. Поэтому и отрицаніе религіознаго смысла націонализма у различныхъ людей вырастаетъ изъ однихъ корней, какъ слѣдствіе общаго перелома.

Человѣку свойственно цѣликомъ отдаваться своему увлеченію и дѣлу («религіозно» служить ему), забывая объ остальномъ, хотя часто именно это «остальное» безмѣрно важнѣе самаго дѣла и увлеченія. До революціи у огромнаго большинства людей земныя цѣнности и земное строительство заслоняли религію. Какъ тѣ, кто хотѣлъ поддержать существовавшій строй, считая его правильнымъ, такъ и тѣ, кто стремились его замѣнить другимъ, по ихъ мнѣнію лучшимъ, — въ очень значительной части прежде всего думали и искали спасенія въ земномъ строительствѣ, какъ въ самоцѣнности и это вольно или невольно затуманивало религію.

Но когда эта земная цѣнность рухнула, для тѣхъ, кто, благодаря этому потрясенію пришелъ къ вѣрѣ, открылась иная, абсолютная религіозная цѣнность. Передъ открытымъ лицомъ Вѣчности, всякое земное строительство, неминуемо связанное съ земной грязью грѣха, показалось ненужнымъ и мелкимъ. Какъ бы велико и важно оно ни было въ нашемъ земномъ пониманіи, оно ничто передъ единой, вѣчной, никогда не преходящей, ничѣмъ неразрушаемой Божественной истиной. Поэтому-то многіе именно изъ тѣхъ, кому безраздѣльное служеніе земнымъ цѣностямъ закрывало самое важное и цѣнное въ жизни и этимъ дѣлало самую ихъ жизнь слѣпой и безцѣльной, съ особой ревностью отвергають всякое признаніе религіознаго, т. е. абсолютнаго смысла въ земномъ, т. е. по существу своему неабсолютномъ явленіи. А такъ какъ націонализмъ является самымъ яркимъ и конкретнымъ проявленіемъ земныхъ цѣнностей въ наше время національной боли, это отрицаніе прежде всего обрушивается на націонализмъ.

Национализмъ — это любовь къ своему народу и государству, къ цѣлому ряду цѣнностей, пострадавшихъ и созданныхъ цѣлыми поколѣніями людей, которыя мы чувствуемъ какъ свои, какъ намъ принадлежащія. Это любовь не пассивная, со стороны наблюдающая, но любовь дѣйственная, требующая творческаго усилія, часто даже жертвы, часто даже отдачи своей жизни (война). Понятіе націонализма включаетъ въ себя цѣлый рядъ совершенно безспорныхъ въ нашемъ земномъ пониманіи цѣнностей. Поэтому мы и утверждаемъ націонализмъ, какъ жизненный неоспоримо существующій фактъ и наиболѣе яркое выраженіе человѣческаго земнаго творчества. Поэтому и отрицаніе его не есть отрицаніе самихъ этихъ цѣнностей, но отказъ придать имъ религіозный смыслъ, какъ цѣностямъ ущербнымъ и земнымъ,

связаннымъ съ грѣхомъ. Это отрицаніе ратуешь за чистоту религіи, отвергая все, что принадлежитъ *этой жизни* и что можетъ какъ-то загрязнить своей ущербностью непорочно бѣлая одежды вѣчности. Поэтому корни отрицанія религіознаго смысла націонализма очень глубоки: они восходятъ къ разрѣшенію одного изъ самыхъ коренныхъ вопросовъ христіанства, а именно объ отношеніи Божественнаго и человѣческаго началъ. Отрицаніе націонализма есть въ конечномъ итогѣ отрицаніе религіознаго смысла земныхъ, *чисто земныхъ* (проповѣдь христіанства, церковное строительство, познаніе слова Божія хотя и происходятъ въ формахъ земнаго творчества, но имѣютъ непосредственное устремленіе къ Божественному) цѣнностей. Поэтому и религіозное оправданіе націонализма прежде всего должно быть оправданіемъ всѣхъ земныхъ цѣнностей, всего человѣческаго, тварнаго начала міра и только потомъ уже утвержденіемъ націонализма въ свѣтѣ этого оправданія.

Не надо сглаживать глубокую и коренную разницу между абсолютнымъ Божественнымъ началомъ и преходящей и ущербленной земной дѣйствительностью. Христіанство постоянно противопоставляетъ небо и землю, вѣчность и время, духъ и плоть. Есть единое на потребу, единое абсолютное бытіе въ Богѣ, единая истинная реальность. Передъ лицомъ Божественнаго начала все человѣческое переживается, какъ преходящее, мимотекущее, какъ суета «Суета суетствій, рече Екклесіастъ, суета суетствій, всяческая суета... Что было тожде есть и что было сотворенное тожде имать сотворитися и ничто же ново подь солнцемъ... Азъ Екклесіастъ быхъ царь надъ Израилемъ въ Іерусалимѣ и вдахъ сердце мое, аще взыскати и разсмотрѣти въ мудрости о *всѣхъ бывающихъ подь небесемъ*... Видѣхъ *всяческія* сотворенія подь солнцемъ: и *се вся суетство* и произволенія духа» (Еккл.). Екклесіастъ, какъ твореніе ветхозавѣтное, принадлежитъ времени глубокаго трагическаго разрыва и отверженности человѣческаго отъ божественнаго. «Изъ *глубины* возвахъ къ Тебѣ Господи, Господи услыши мя». Эта глубина — откуда человѣческій голосъ едва доходитъ до Бога. И сознаніе этой безмѣрной удаленности, страхъ быть неслышаннымъ въ своемъ воплѣ о спасеніи, исторгаетъ у ветхозавѣтнаго человѣка вопль: о суетѣ всего, что его окружаетъ и вмѣстѣ съ нимъ находится на днѣ бездны богоотверженности. Приходъ Спасителя въ міръ восполнилъ этотъ разрывъ. Но Божественное и тварное въ *существо* своемъ остались въ корнѣ различны. И Новый Завѣтъ и всѣ святоотеческія творенія, написанныя уже послѣ восполненія разрыва, основаны на коренной разницѣ между абсолютной цѣнностью Божественнаго начала и относительностью всего земнаго. Въ цѣломъ рядъ свидѣтельствъ земное всегда умаляется, принижается, чтобы тѣмъ ярче отъѣнились въ сознаніи человѣка высота и полнота Божественнаго. Прошло двѣ съ половиною тысячи лѣтъ со дней Екклесіаста и св. Тихонъ Задонскій пишетъ «Воду мимотекущую». Христіанскій подвижникъ XVIII вѣка такъ-же ощущаетъ суету суетъ жизни, какъ и царь древняго Израиля. Эту глубокую разницу, а потому и ущербность и щету земнаго *сознають* и

утверждаютъ всѣ религіи. Можно сказать, что это противоположеніе составляетъ самую сущность религіи вообще.

Никогда не слѣдуетъ забывать или затемнять абсолютную и единую важность небснаго и Божественнаго, по сравненію съ которой все земное преходяще и относительно, чтобы не впасть въ соблазнъ кумиротворенія. Но именно оттого, что единственно Божественное начало имѣетъ утвержденіе и подлинную реальность, что только Оно *есть* и *подлинно существуетъ* такъ важно и насущно необходимо для насъ осознать связь нашей жизни съ божественнымъ Всеединствомъ. Это вопросъ о томъ, нужно ли все то, что мы дѣлаемъ, творимъ и думаемъ, имѣетъ ли это истинный смыслъ, имѣетъ ли смыслъ вся жизнь въ которой и которой мы живемъ. Каждый вѣрующій человѣкъ молится, участвуетъ въ таинствахъ Церкви, но помимо этого онъ живетъ своей особой жизнью, которой отдаетъ свои творческія силы. И вотъ возникаетъ вопросъ, есть ли только отдѣльные моменты подлинной жизни, — минуты молитвы, таинствъ, и обращенія къ Богу, а все остальное лишь погруженіе во мракъ и небытіе? Иными словами, можно ли творя земныя цѣнности и дѣлая земныя дѣла, творить въ Богѣ и для Бога?

Можно дать три различныхъ отвѣта на вопросъ объ отношеніи Божественнаго и земнаго, тварнаго началъ.

Первый — утверждаетъ непроходимую пропасть между Богомъ и міромъ, духомъ и плотью. Въ немъ заключается отказъ вѣрить, что абсолютное и вѣчное можетъ безъ ущерба реально присутствовать въ бѣдной и грѣшной плоти міра. Это сопребываніе было бы умаленіемъ и ущербомъ Вѣчнаго. Есть какъ бы двѣ сферы, одна надъ другой, нигдѣ не соприкасающіяся. Все совершающееся здѣсь, въ плоти, не имѣетъ никакого значенія для вѣчности. Какіе бы круговороты не совершались въ этой низшей сферѣ, что бы ни творили люди — это одинаково безцѣнно передъ лицомъ вѣчности. И если додумать до конца, то правильнымъ будетъ буддійское ученіе о томъ, что весь міръ лишь призрачное покрывало Майи, брошенное на божественную реальность.

Это мировоззрѣніе очень психологично. Вникнувъ въ свои ощущенія мы увидимъ, что и мы во многихъ случаяхъ являемся подсознательными буддистами. Человѣку по недостатку живой вѣры, очень свойственно отрывать все значительное отъ жизни и переносить его въ особую умомъ созданную область. Мы легко вѣримъ въ существованіе Бога въ иной трансцендентной области. Но такъ трудно повѣрить въ сопребываніе вѣчнаго въ данный моментъ времени, при нашихъ обыденныхъ чувствахъ. Вѣчныя дали, которыя признаетъ нашъ умъ, не вмѣщаются для насъ въ обстановку сѣраго дождливаго дня, въ определенное мѣсто и время. Поэтому мы признаемъ чудеса въ прошломъ, не вѣря въ нихъ въ настоящемъ. Поэтому мы отрываемъ все значительное отъ реальной жизни, чтобы поклониться ему въ области отвлеченнаго.

Это міровоззрѣніе есть въ сущности монофизитство. Монофизитство, казалось бы, ратуєть за чистоту вѣры и, признавая лишь божественную сущность въ Господѣ Іисусѣ Христѣ, мыслить о немъ выше и чище, чѣмъ Православіе, утверждающее въ Немъ и человѣческую природу. Но на самомъ дѣлѣ монофизитство есть умаленіе Божества. Также и монофизитство психологическое или историческое, совершенно отрывающее Божественное отъ міра именно во имя «чистоты религіи» есть на самомъ дѣлѣ умаленіе божественной полноты.

Второй отвѣтъ соединяетъ божественное и человѣческое, сливаетъ ихъ и, поэтому, является уклономъ въ пантеизмъ. Пантеизмъ ярко ощущаетъ мистическую глубину, скрытую въ плоти и во всѣхъ явленіяхъ міра. Поэтому онъ принимаетъ эту плоть за плоть божества, обожествляетъ ее, какъ самоцѣнную и божественную. Онъ забываетъ о грѣхѣ, живущемъ въ плоти и этотъ грѣхъ возводитъ къ Богу. Можетъ быть подсознательный, психологическій пантеизмъ. Всякое религиозное служеніе земнымъ цѣнностямъ и утвержденіе въ нихъ самодовлѣющаго значенія есть въ сущности уклонъ въ пантеизмъ.

Есть третій отвѣтъ, отвѣтъ христіанства.

Какъ уже указывалось, христіанство тоже учитъ о коренномъ различіи Божественнаго и тварнаго. Божественная сущность — единый простой свѣтъ Пресвятой Троицы — настолько отлична отъ всего тварнаго, что въ существѣ своемъ недоступна познанію даже духовныхъ умныхъ существъ. Всякое наименованіе и опредѣленіе, прилагаемое къ Божеству, не можетъ даже приближенно описать Его сущности.

Но міръ есть твореніе Божіе. Все существуетъ лишь постольку, поскольку оно причастно существованію въ Богѣ. Неодушевленные предметы причастны Божьему бытію, животныя бытіемъ и чувствами, человѣкъ бытіемъ, чувствами у умомъ *) (Св. Діонисій Ареопагитъ. О Небесной Іерархіи.). Поэтому міръ въ корнѣ своемъ освященъ и всякое гнушеніе имъ есть хула на Творца.

Плоть, міръ, все человѣческое лежитъ во грѣхѣ. Грѣхъ это извращеніе, порча, это небытіе привившееся къ бытію. Но у насъ есть обѣтованіе Спасителя: «Держайте, яко Азъ побѣдихъ міръ» (Іо. 16,33). Грѣхъ міра субстанціально побѣжденъ Спасителемъ и искупленіе совершено. Но во времени, въ исторіи міра грѣхъ все еще прививается ко всему существующему и долженъ побѣждаться и устраняться. До дня жатвы плевелы будутъ расти на единомъ полѣ съ пшеницей.

Итакъ, все существующее, какъ сотворенное Богомъ, освящено и, оставаясь твореніемъ и тварью, т. е. внѣшнимъ по отношенію къ Сущности Творца, живо и существуетъ только соединеніемъ съ Нимъ. Ко всякому творенію примѣшивается порча грѣха. Но твореніе причастно Богу не этимъ грѣхомъ, а своей сущностью.

*) Не имѣя подъ рукой творенія Св. Діонисія приведу не дословно.

Какъ бы силенъ не былъ грѣхъ, извращающій эту сущность, само существованіе и жизнь есть побѣда надъ грѣхомъ, т. е. смертью. Самый грѣхъ и есть постоянное устремленіе сатаны разорвать окончательно соединеніе твари съ Творцомъ, соблазномъ «самости» оторвать ее отъ Бога и тѣмъ погрузить ее въ смерть: «человѣкоубійца бѣ искони» (Іо. 8,44). —

Два полюса бытія, два начала Божественное и тварное въ Господѣ Иисусѣ Христѣ соединились неслиянно, нераздѣльно, неизмѣнно, неразлучно. Человѣческое естество Иисуса Христа, рожденнаго непорочно, является подлинной сущностью человѣческаго начала, но лишеннаго грѣха, т. е. сущностью въ ея чистомъ видѣ, безъ извращенія. И эта сущность возсоединяется съ Богомъ. Божественное и человѣческое — тварное, такъ же соединены во всѣхъ явленіяхъ міра, но не впостасно, а благодатно. Нелиянно потому что божественное всегда остается божественнымъ, т. е. въ существѣ своемъ отличнымъ отъ человѣческаго. Нераздѣльно, неизмѣнно, неразлучно, потому что всякое раздѣленіе и разлученіе есть уже прекращеніе существованія и уничтоженіе человѣческаго.

Поэтому, оцѣнивая всякое явленіе жизни, нужно различать въ немъ естественную Богомъ созданную сущность, которая и является самой причиной его существованія, постоянно въ немъ сопричастующей искрой жизни и тотъ затемненный искаженный грѣхомъ видъ, въ которомъ оно проявляется и всегда будетъ проявляться въ лежащемъ во злѣ мірѣ. Отсюда и двоякое отношеніе христіанства къ міру, которое иногда воспринимается какъ противорѣчіе. Съ одной стороны утвержденіе и восхваленіе міра, какъ Божьяго творенія. Съ другой стороны отверженіе и осужденіе его. Утвержденіе направлено на сущность міра, на творческое начало, на Жизнь; осужденіе на извращеніе, на разрушеніе, на смерть

Богомъ созданная, единеніемъ съ Божественнымъ существующая сущность міра и плоть міра, въ томъ видѣ, какъ она представляется намъ, — это какъ бы чистое золото, раздробленное, смѣшанное съ грязью, скрывающей его блескъ, но остающееся въ своемъ существѣ золотомъ. Поэтому это золото должно очищаться отъ грязи, а не быть пренебрежительно отброшеннымъ, благодаря покрывающей его грязи. Православіе учитъ о преображеніи плоти послѣ конца міра. Золото будетъ переплавлено въ пополающемъ огнѣ и очищено отъ всякой нечистоты. Въ преображеніи сущность всѣхъ вещей предстанетъ въ истинномъ и наиболѣе чистомъ своемъ видѣ. Но то, что это будетъ преображеніемъ *данной, существующей* плоти, говорить, что эта, именно эта сущность и теперь сопричастуетъ въ плоти и именно она, а не искаженіе грѣха, является существомъ плоти. До преображенія, до переплавляющаго огня, въ исторіи міра и во времени, это золото — созданная Богомъ сущность всѣхъ вещей и явленій должна постоянно очищаться, поскольку это возможно во времени и мірѣ. И очищаться она должно посредствомъ благодати, которая вмѣщаетъ очистительную силу въ земное и плотское.

Въ этомъ ученіи — невмѣщаемая человѣческимъ умомъ тайна. Бѣдная, грѣшная плоть вмѣщаетъ и несетъ въ себѣ Божественную полноту. Вѣчность — не только за концомъ временъ. Она въ каждомъ данномъ моментѣ. Каждый моментъ нашей ограниченной временности несетъ въ себѣ и полноту вѣчности. Каждое явленіе жизни находится какъ бы подъ двойнымъ подданствомъ: оно принадлежитъ и ущербленной временности и вѣчности. Поэтому все, что творится во времени и плоти имѣетъ и нѣкую абсолютную цѣнность, именно потому что все совершенное отлагается какъ-то въ вѣчномъ и абсолютномъ. Христіанство придаетъ цѣнность и значеніе изъ земного творчества именно творческому началу, уже преодолевающему земное и временное. Поэтому оно принимаетъ и то, что совершается внѣ христіанства (напр. въ язычествѣ), но что принадлежитъ этому вѣчному творчеству. «Мы... совершенно не почитаемъ и не называемъ благомъ того, что доставляетъ намъ совершенство въ этой только жизни... но простираемъ надежды далѣе, и все дѣлаемъ для приуготовленія себя для другой жизни. Поэтому, что къ оной споспѣшествуетъ намъ, о томъ говоримъ, что должно любить сіе и домогаться сего всѣми силами, а что не переходитъ въ оную, то — презирать, какъ ничего не стоящее» (Св. Василій Великій, 22 Бѣс.)

Поэтому на поставленный выше вопросъ: есть ли только опредѣленные моменты подлинной жизни — минуты молитвы и обращенія къ Богу, а все остальное лишь погруженіе во мракъ и небытіе; можно ли творя земныя цѣнности и дѣлая земныя дѣла творить въ Богѣ и для Бога? — христіанство отвѣчаетъ:

Земное творчество можетъ быть и творчествомъ въ Богѣ, если оно развиваетъ заложенный во все земное элементъ вѣчнаго, если оно обращено на Богомъ созданную сущность вещей, а не на ихъ грѣховную извращенность. Земное творчество можетъ быть и во спасеніе и въ гибель, въ зависимости отъ своей направленности.

Поэтому религиозный смыслъ и оправданіе всякаго явленія земной дѣйствительности заключается въ утвержденіи въ немъ естественной созданной Богомъ основы, замысла Бога объ этомъ явленіи и соединеніи этой основы съ полнотой Божественной истины, причемъ надо постоянно памятовать, что эта основа являлась, является и всегда будетъ являться въ ущербленномъ и затемненномъ видѣ, но что эта затемненность не служить къ отверженію самого явленія въ его религиозно оправданномъ существѣ и смыслѣ. Поэтому христіанское оправданіе всегда реально: оно заключается не въ придаваніи земному явленію абсолютнаго и самоцѣннаго значенія, ни въ идеализаціи его и тщетной надеждѣ, что оно, благодаря человѣческимъ усиліямъ, въ этой земной дѣйствительности явится въ своемъ чистомъ, неповрежденномъ и идеальномъ видѣ, но именно въ утвержденіи и освѣщеніи вѣчнаго начала лежащаго въ основѣ каждаго земнаго явленія,

Только въ свѣтѣ христіанскаго разрѣшенія общаго вопроса можно приступать къ разрѣшенію болѣе частныхъ вопросовъ о религиозномъ смыслѣ всякаго отдѣльнаго явленія. Такъ должно быть и въ вопросѣ націонализма.

Поэтому, обращаясь именно к национализму, постараемся найти его сущность, его положительное начало, благославляемое религией.

Национализм — это индивидуальность цѣлаго народа и творческая любовь к этой индивидуальности.

Христианство благославляет и утверждает личную индивидуальность. Въ различіи индивидуальностей заключается великая полнота міра. Въ сущности индивидуальность это есть особый даръ, вложенный Богомъ въ каждую личность.

«Якоже въ единомъ тѣлеси мнози узи имамы, узи же вси не тожде имуть дѣланіе: такожде мнози едино тѣло есмы о Христѣ, а по единому другъ другу уди. Имуще же дарованія по благодати различна».

Человѣкъ идетъ правильнымъ путемъ, если онъ развиваетъ свой талантъ и обращаетъ его на служеніе Богу. Если же онъ оставляетъ его лежать втуне, то нарушаетъ свое естество и идетъ противъ Божьей воли.

«Кто съ благопріятностью пріялъ первый даръ Божій и тщательно воздѣлалъ его во славу Божию, тотъ сподобляется и другихъ даровъ, а кто не таковъ, тотъ лишается дара прежняго, не устаивается дара для него приуготовленнаго и предается наказанію» (Св. Василій Вел. 58 Нрав. Прав.). Это свидѣтельство Василия Великаго основано на евангельской притчѣ о талантахъ (Матѣ. 25, 14 — 17) и на словахъ Спасителя: «Всякому бо ищущему дано будетъ, отъ неимущаго же, и еже имать, взято будетъ отъ него. И неключимаго раба вверзите во тьму кромѣшню» (Матѣ. 29, 30).

Такимъ образомъ развитіе своего дара и своей индивидуальности не только оправдывается христианствомъ, но является *христианскимъ долгомъ*, за неисполненіе котораго грозитъ наказаніе.

Христианское утвержденіе личности ничего общаго не имѣетъ съ «индивидуализмомъ», въ плохомъ значеніи этого слова, съ самозамыканіемъ и отторженіемъ себя изъ общаго. Путь христианства идетъ черезъ утвержденіе личнаго къ соборному. Въ христианскомъ пониманіи *отдѣльныя* личности суть члены *единого Тѣла*. Чѣмъ ярче и индивидуальнѣй исполняетъ каждый членъ *свое личное* дѣло, тѣмъ онъ полезнѣе всему тѣлу. Но безъ связи съ тѣломъ и этотъ членъ отмираетъ и становится безцѣльнымъ. Поэтому христианство равно отвергаетъ и номиналистическое безцѣтное «человѣчество», въ которомъ стерты всѣ индивидуальныя особенности и гордое замыканіе отдѣльной личности въ своей самости. Оно утверждаетъ единство въ многообразіи, реальную индивидуальность членовъ въ единомъ тѣлѣ Христовомъ.

«Сами яко каменіе зиждитесь въ храмъ духовенъ, святительство свято» (I Петра 2, 5). Очищенный и увеличенный личный даръ — просвѣтленная индивидуальность это живой камень, изъ множества которыхъ слагается живое зданіе Церкви и жизни, великій, многоцѣтный, многосверкающій храмъ. Поэтому чѣмъ ярче, чѣмъ чище будетъ этотъ камень-даръ, тѣмъ большимъ вкладомъ онъ будетъ для этого храма.

Поэтому въ развитіи своего таланта не должно быть ни зависти, ни вражды къ талантамъ другихъ. «Поелику дарованія Духа различны и какъ одинъ не можетъ принять всѣхъ дарованій: то надобно каждому цѣломудренно пребывать въ данномъ ему дарованіи и всѣмъ быть согласными между собою въ любви Христовой; подобно членамъ въ тѣлѣ. А потому низшій по дару въ сравненіи съ превосходящимъ его, не долженъ отчаиваться, а высшій презирать меньшаго. Ибо раздѣлившіеся между собою и возстающіе другъ на друга достойны погибели» (Св. Василій Вел. 60 Нравств. правило).

Все, что сказано о индивидуальности личной, можно въ полной мѣрѣ отнести и къ индивидуальности народной.

Национализмъ это даръ, данный цѣлому народу, и поэтому связывающій его, несмотря на индивидуальныя различія людей, въ единое цѣлое. Какъ для отдѣльнаго человѣка правильный христіанскій путь заключается въ развитіи своего дара, такъ и для народа въ развитіи *общаго*, всенароднаго дара. Цѣлый народъ болѣе сложное явленіе, чѣмъ отдѣльный человѣкъ. Поэтому и его даръ болѣе сложенъ и служеніе этому дару труднѣе. Но сущность служенія остается одинаково оправданной.

Истинный націонализмъ не противорѣчитъ вселенскости. Наоборотъ *путь къ вселенскому лежитъ только черезъ національное*. Поэтому интернационализмъ — номиналистическое стираніе національных особенностей въ ничто — есть отрицаніе конкретной вселенскости.

«Аще кто речетъ, яко люблю Бога, а брата своего ненавидитъ, ложь есть: ибо не любяй брата своего, его же видѣ, Бога, Его же невидѣ, како можетъ любить» (I Ио. 4, 20).

Поэтому христіанство отвергаетъ отвлеченную любовь къ дальнимъ при отсутствіи любви къ ближнимъ. Оно говоритъ о конкретной, реальной любви, къ реальнымъ людямъ, къ ближнимъ. Эта любовь постепенно расширяется и наконецъ можетъ на высокой степени совершенства открыть свои объятія всему міру. Она можетъ включить всѣхъ людей, но благодаря любви и эллины и іудеи перестаютъ быть дальними, но уже становятся ближними. Эта высокая совершенная любовь постепенно увеличивается, раскрывается степенями, причемъ слѣдующая степень не упраздняетъ предыдущую. Христіанство есть полнота — *героизмъ* — заключающая всѣ степени раскрытія любви. Подобно любви къ родителямъ, семьѣ и близкимъ, *национализмъ есть именно опредѣленная степень раскрытія вселенской любви*. Ни одна степень этого раскрытія не можетъ быть упразднена безъ ущерба полноты.

Поэтому націонализмъ естественно вложенъ въ человѣка. Онъ также свойственъ нормальному человѣку, какъ любовь къ своимъ родителямъ и своей семьѣ. И какъ все естественное, онъ не отвергается, но утверждается Христіанствомъ. «Законъ ли убо разоряемъ вѣроу? да не будетъ: но законъ утверждаемъ». (Рим. 3, 31). Самъ Господь Іисусъ Христосъ свидѣтельствууетъ: «Не мните, яко придохъ

разорити Законъ или Пророки; не приидождь разорити, но исполнити» (Матѣ. 5, 17). Есть двоякій законъ: данный Богомъ черезъ пророковъ и законъ естественный, вложенный Богомъ въ сердца и совѣсть людей, о которомъ говорить апостолъ Павелъ: «Невидимая Его отъ созданія міра твореньми помышляема видима суть и присносущная сила Его и Божество». (Рим. 1, 20). Этотъ естественный законъ: совѣсть, сознаніе грѣха и правды, прозрѣніе красоты міра, любовь къ своимъ близкимъ, къ своей семьѣ и къ своему народу. Этотъ естественный законъ Спаситель пришелъ не нарушить, но исполнить, т. е. очистить отъ грѣха и возсоединить съ Богомъ. Уклоненіе отъ этого закона, отверженіе любви къ родителямъ или своему народу, есть извращеніе естества и поэтому нарушение и закона христіанскаго.

Національность есть совершенно особый даръ, данный Богомъ цѣлому народу. Есть народы, имѣющіе особое провиденціальное значеніе, какъ напримѣръ народъ еврейскій, который былъ предназначенъ для охраненія истиннаго богопочитанія и рожденія мессіи и для котораго сохраненіе національной особенности всецѣло совпадало съ Божественнымъ предначертаніемъ исторіи всего міра. Еврейскій народъ тогда былъ угоденъ Богу, когда онъ охранялъ свою національность и наоборотъ отпаденіе отъ своей національности было для него и отпаденіемъ отъ Бога. Всякій народъ является вмѣстилищемъ Божіей Правды и несущій ее въ особенно чистомъ видѣ особенно ревниво охраняетъ свою народную индивидуальность. Это лучшее доказательство того, что націонализмъ оправданъ религіозно. Ибо, если бы это было не такъ, если бы націонализмъ противорѣчилъ религіи, то народъ, наиболѣе причастный Божіей Правдѣ, былъ бы наиболѣе національно безличнымъ. Между тѣмъ это противорѣчитъ всей міровой исторіи. Помимо народовъ, имѣющихъ это особое провиденціальное значеніе, ни одинъ народъ, какъ бы малъ онъ ни былъ, не проходитъ безслѣдно въ міровой исторіи. Каждый дѣлаетъ въ нее свой особый вкладъ, развитіемъ особаго дара.

Божественное, проявляясь въ тварномъ, не поглощаетъ его индивидуальности. Наоборотъ, тварное своей индивидуальностью придаетъ воплощенію Божественнаго въ мірѣ свое особое выраженіе. Это особенно видно въ исторіи народовъ, бывшихъ носителями Православія. Православіе единое и вселенское, заключавшее полноту истины въ каждомъ моментѣ, по разному проявлялось въ разныхъ народахъ.

Грекамъ, съ самаго начала ихъ исторіи, было свойственно прозрѣніе глубины и красоты мысли. Это прозрѣніе выразилось въ произведеніяхъ ихъ глубочайшей философіи, въ твореніяхъ Сократа и Платона. Пришедшее къ нимъ христіанство не уничтожило этого дара. Оно только преобразило его. Формулировка Божественной истины человѣческими словами, догматика и патристика въ преобладающей части принадлежатъ греческому востоку. Въ лицѣ отцовъ Церкви, какъ напр. въ Св. Григоріѣ Нисскомъ или Св. Іоаннѣ Дамаскинѣ, совместились откровеніе подвижниковъ и даръ тонкой, гибкой эллинской мысли и красота стройныхъ философскихъ

построений. Они христиане наследники античной философии. Русское православие то же единое вселенское Православие, которое было в Византии. Но плерома Истины, оставаясь всегда единой, сохраняя всю полноту, распространившись на новый народ, заставила его по особому выразить и сказать новое слово. В русском Православии проявляется особенная смиренная углубленность, особое смирение и особая сердечная теплота.

Святой лично наиболее индивидуален. Святой также и более национален, чем обычные люди. Истинная сущность национализма открывается в нем в наиболее чистом и праведном образе. Мы можем говорить о истинном праведном национальном облике у всего русского народа. Но этот облик мы будем искать под множеством извращений. Этот облик всецело проявляется у русских святых. Именно святые более чем кто либо были создателями национального облика, в его творческом и праведном виде.

Итак национализм есть определенная степень раскрытия вселенской любви. Он естественно вложен в человека и поэтому утверждается христианством. Он должен выявлять особый Божий дар, быть особым проявлением божией Правды. В этом его религиозное оправдание, несмотря на извращение, которому он постоянно подвержен, как всякое явление во времени. Но национализм не должен утверждать своей самостоятельной, абсолютной ценности. Этим он теряет свое религиозное утверждение и лишается своего смысла. Тогда он является уже национализмом богоборческим, потерявшим всякую основу и сущность.

Но поскольку национализм не впадает в это искушение, а соответствует, хотя бы ущербленно, своей сущности и религиозному назначению, он оправдан и утвержден религией. Отдельный человек должен работать над своим даром и тогда его путь религиозно праведен, если же он пренебрегает им, то является нерадивым рабом, не только перед самим собою и миром, в котором он рожден, но и перед Богом. Поэтому и человек, отвергающий национальность, отрицающий и умаляющий национальный дар, является лукавым рабом, не исполняющим своего назначения и не желающим помочь своему народу в исполнении вселенской задачи, данной от Бога, через углубление и расширение самобытного, национального дара.

Национализм всегда конкретен. Он обращен на данное государство и народ. Государства и народы переходящи. Они исчезают тогда, когда их дар, хорошо или плохо, но исчерпан до конца, когда им нечего больше дать миру. Тогда они теряют свою творческую силу, дряхлеют, разрушаются.

Мы верим, что Россия не разрушилась, а что только переживает тяжелый, мучительный кризис. Мы верим этому, потому что знаем, что ее творческие силы не угасли, что в ней заложено то, что еще не было ею явлено миру.

Но можетъ настать время, когда и Россія перейдетъ, какъ переходили другіе народы. Но это ли обезцѣнитъ нашу любовь къ ней?

Преподобный Серафимъ Саровскій поучалъ что, когда въ церкви начинается развлекать вниманіе, нужно смотрѣть на свѣчи памятуя, что и наша жизнь тоже сгорающая свѣча, каждую минуту приближающаяся къ смерти. Все земное подобно этой свѣчѣ.

Поэтому, любя Россію, мы должны лишь хотѣть, чтобы ея свѣча горѣла не передъ кумиромъ, не подъ спудомъ, не на пустырь, но въ храмъ Православія, передъ нерукотворнымъ Спасомъ. Въ этомъ устремленіи къ горѣнію во славу Божию, сгоранію и уничтоженію, оттого что все, что было дано Богомъ, Ему отдано, — и заключается смыслъ и религиозное оправданіе народа и любви къ своему народному

Н. А. КЛЕПИНИНЪ

ПИСЬМО КАРДИНАЛА АНДРІЕ, АРХІЕПИСКОПА БОРДОССКАГО ОБЪ «Action Française».

Въ № отъ 27 Августа 1926 г., въ «Semaine Religieuse de Bordeaux» напечатанъ слѣдующій документъ:

Отвѣтъ Его Высокопреосвященства Кардинала Архіепископа Бордосскаго на вопросъ, предложенный ему группой молодыхъ католиковъ по поводу «Action Française».

«Дорогіе друзья мои! Вы спрашиваете меня, можно ли съ спокойной совѣстью слѣдовать тому, что преподается и печатается въ различныхъ органахъ руководителями «Action Française»?

Вопросъ щекотливый, но я не стану затупевывать его. Я долженъ говорить правду всѣмъ, а тѣмъ болѣе вамъ, молодежи, которой принадлежитъ будущее. Я долженъ говорить правду всѣмъ и я скажу ее съ полной, необходимой для этого, искренностью, рискуя вызвать недоумѣніе людей, таланты которыхъ меня восхищаютъ, а ученія — пугаютъ.

Еслибъ руководители «Action Française» занимались одной лишь чистой политикой, еслибъ они довольствовались исканіемъ формы власти, наиболѣе соотвѣтствующей темпераменту ихъ страны, — я бы тотчасъ же сказалъ: вы свободны слѣдовать ученію, которое преподается устно или печатно руководителями «Action Française».

Церковь, выявляющая божественную волю, разрѣшаетъ сынамъ своимъ отдавать

преимущество той или иной формѣ правленія. Чтобы убѣдиться въ этомъ достаточно прочесть слѣдующую выдержку изъ Энциклики Папы Льва XIII «О единеніи».

«Въ этомъ порядкѣ идей, католики, также какъ и всякій гражданинъ, вполне свободны предпочитать одну форму правленія — другой въ силу того, что ни одна изъ этихъ формъ, сама по себѣ, не противорѣчитъ ни даннымъ здраваго разума, ни основамъ христіанской доктрины».

Вы могли бы слѣдовать ученію руководителей «Action Française», еслибъ они, оставаясь вѣрными своему предпочтенію одной изъ формъ власти, ограничились бы себя работой въ области политики (которая не можетъ быть независимой отъ нравственнаго закона), изучая съ своими послѣдователями способы создавать хорошіе законы и достигать исправленія плохихъ и покушающихся (подобно законамъ о свѣтскомъ воспитаніи) на незалежные права Бога, Иисуса Христа, Церкви, религіозныхъ конгрегацій, семьи и душъ. Папа Левъ XIII признаетъ законность такого рода постановки вопроса. и въ другомъ мѣстѣ той же Энциклики. «:

«Вотъ почва, на которой, отбросивъ всѣ политическія различія, люди, служащіе добру, должны соединиться для того, чтобы всѣми законными и честными способами, бороться противъ все возрастающихъ злоупотребленій законодательства. Уваженіе, которымъ мы обязаны, къ установленной власти, не можетъ этого запретить. Оно не предполагаетъ ни уваженія ни, еще менѣе того, безграничнаго послушанія всякому законодательному мѣропріятію, изданному той же властью».

Но руководители «Action Française» заняты не только политикой, обсуждающей формы власти или политикой, направляющей

..) Мы печатаемъ этотъ интересный документъ, въ которомъ авторитетные представители Католической Церкви осуждаютъ правое Монархическо-националистическое теченіе Франціи, какъ не христіанское.

Редакція.

щей дѣятельность этой власти. Они изучаютъ вмѣстѣ съ своими послѣдователями и многія другія проблемы, непосредственно относящіяся къ компетенціи церковной іерархіи, проблемы, которыя члены учащей церкви, будь-то священники или руководители «Action Française», не могутъ касаться, не имѣя на то спеціальнаго полномочія отъ учащей Церкви въ лицѣ Папы и Епископовъ, разрѣшенія, выдаваемого на основаніи проверки ихъ способности и ортодоксальности.

Руководители «Action Française» не сочли, однако нужнымъ получить разрѣшеніе на такого рода ученіе. Впрочемъ они его и не получили бы, ввиду многихъ и важныхъ допущенныхъ ими ошибокъ въ изложеніи ихъ религіозной, моральной и социальной системы.

Руководители «Action Française» изучали вопросъ о Богѣ. Какова же ихъ идея о Богѣ? Они считаютъ Его несуществующимъ или непознаваемымъ и провозглашаютъ себя на этомъ основаніи атеистами или агностиками. Оракулъ руководителей «Action Française», въ молодости написавъ книгу подъ заглавіемъ «Le chemin du Paradis».) Книга эта переиздана имъ въ 1920 г. лишь съ незначительными сокращеніями и исправленіями формы. Книга эта есть ничто иное какъ сборникъ непристойныхъ сказокъ, — атеизмъ которыхъ можетъ соперничать лишь съ современнымъ атеизмомъ, наиболее враждебнымъ религіозной идее.

Руководители «Action Française» занимались вопросомъ о воплощеніи Слова Божьяго въ лицѣ Пресвятой Дѣвы. Что же они объ этомъ думаютъ? Для этого достаточно прочитать другой трудъ того же главы «Action Française»: «Anthinea», первоначально озаглавленный «Promenades paiennes». Въ изданіи 1923 года авторъ, видимо изъ приличія, изъясилъ четыре кощунственные странички о Назоретѣ и Ночи христіанства, не отрекаясь однако отъ нихъ и сохраняя многія другія.

Руководители «Action Française» занимались вопросомъ о Церкви. Что же они думаютъ о Ней? Они отвергаютъ всѣ догматы, которымъ она учитъ. Она утверждаетъ существованіе Бога, а они его отрицаютъ, потому что они атеисты. Она признаетъ Божественность Иисуса Христа, а они ее отрицаютъ, такъ какъ они анти-хри-

стіане. Церковь утверждаетъ, что она была основана Христомъ, Бого-Человѣкомъ, они же отрицаютъ ея Божественное установленіе такъ какъ они анти-католики, несмотря на восхваленія, часто весьма краснорѣчивыя, расточаемыя ими Церкви, съ цѣлью быть можетъ, не вполне безкорыстной. По выраженію одного выдающагося теолога не такъ давно вознесеннаго на алтари, «Церковь — это монархія, ограниченная аристократіей» — и организація эта, въ порядкѣ религіозномъ, можетъ пополняться членами организацій того же характера, какой руководители «Action Française» хотятъ установить въ порядкѣ политическомъ. Будучи католиками изъ расчета, а не по убѣжденію, руководители, «Action Française» пользуются, или, по крайней мѣрѣ надѣются пользоваться церковью, но они не служатъ ей, потому что отвергаютъ божественное ученіе, которое она призвана проповѣдывать.

Когда отрицаютъ Бога, Христа и Церковь, — трудно, вѣрнѣе говоря, построить мораль, истинную, традиционную, основанную на религіи, мораль долга, мораль, выражающую божественную волю.

И вотъ руководители «Action Française», особенно ихъ глава, тотъ, которого они называютъ «учителемъ», вынуждены были найти себѣ пріютъ въ аморализмѣ. Они покончили съ различіемъ между добрымъ и злымъ и подмѣнили поиски добродѣтели — эстетизмомъ или любовью къ наслажденію. Глава «Action Française», отвергаетъ всякую систему, которая, подобно христіанству, стремится къ добродѣтели, свободно ей подчиняется, кладетъ ее въ основу социальныхъ учрежденій и дѣлаетъ принципомъ социального прогресса человечества. Можно-ли удивляться тому, что этотъ глава такъ щедро расточаетъ презрѣніе и насмѣшки противъ доктрины, именуемой имъ «доктриной «добродѣтельныхъ» (vertueuses). По мнѣнію руководителей «Action Française», общество, какъ и личность, совершенно свободно отъ какихъ бы то ни было предписаній моральнаго закона. Они пытаются оправдать эту независимость съ помощью двухъ софизмовъ: неизмѣнностью человѣческаго типа и полной бездвигательностью общества, управляемаго, подобно человѣку, физическими законами, исключаящими мораль, такъ какъ эти законы мѣшаютъ проявленію свободы.

Руководители «Action Française» подкрѣпляютъ свои положенія еще однимъ

.) Тутъ имѣется въ виду Шарль Моррасъ, глава «Action Française».

фантастическимъ доказательствомъ: человечество дѣлится па два класса или царства: необразованныхъ, которыхъ глава этой школы называетъ «выродившимися глупцами» и избранныхъ — изъ людей образованныхъ.

Итакъ, человечество должно сохранятьъ такимъ, каковымъ его организуетъ природа. И, въ конечномъ счетѣ, оно осуждено имѣть лишь одну основу своего поведенія — неподвижность. А для заполнения пустоты, причиняемой полнымъ отсутствіемъ моральнаго закона, руководители «Action Française» предлагаютъ намъ социальный строй совершенно языческій, въ которомъ государство образованное нѣсколькими привилегированными есть — все, а все остальное, — ничто. Они осмѣливаются даже предложить намъ возобновленіе рабства! И напрасно говорить имъ о какомъ бы то ни было возстановленіи правъ индивидуума противъ власти. Разумъ государства будетъ выше всякихъ соображеній справедливости и морали, ибо, по словамъ главы «Action Française», естественная мораль исповѣдуетъ лишь одну мораль — силу, а, по словамъ другого учителя той же школы «всякая сила хороша, если она красива и побѣдоносна». Къ тому же такъ называемые физическіе законы, на которыхъ всецѣло покоится общество, дѣйствуютъ съ желѣзной неотвратимостью. Это и заставляетъ главу «Action Française», сказать: «Богу запрещенъ входъ въ наши лабораторіи». Соціологи, првозглашающіе

этотъ остракизмъ, столь оскорбительный для божественнаго величія, претендуютъ на уваженіе къ тому, что они называютъ «міровымъ равновѣсіемъ». Но они забываютъ важный урокъ царственнаго псаломъвца, столь часто оправданный исторіей: «Если Господь не созиждетъ дома, напрасно трудятся строящіе его; если Господь не охранитъ города напрасно бодрствуетъ стражъ».

Атеизмъ, агностицизмъ, антихристіанство, антикатоличество, аморализмъ личности и общества, необходимость для поддержанія порядка, вопреки разрушительнымъ отрицаніямъ, воскресить язычество со всей его несправдливостью и насиліемъ, вотъ что, дорогіе друзья мои, преподаютъ руководители «Action Française» своимъ ученикомъ, вотъ чего должны вы избѣгать. Я прошу васъ объ этомъ, преисполненный нѣжной заботой о васъ. Къ вамъ обращено сердце епископа и отца. Я прошу васъ объ этомъ во имя всего самаго дорогаго вамъ, во имя вѣры вашей, добродѣтели вашей, безсмертныхъ надеждъ вашихъ.

Бордо, 25 августа 1926 г. въ день св. Людовика, Короля Франціи, который называлъ себя солдатомъ Христа и съ честью исполнялъ всѣ обязанности, связанные съ столь славнымъ именемъ.

**Полянъ, Кардиналь Андrie
Архіепископъ Бордосскій.**

ПИСЬМО ЕГО СВЯТѢЙШЕСТВА ПАПЫ ПІА ХІ КАРДИНАЛУ АНДРІЕ.

«Мы съ удовольствіемъ прочитали отвѣтъ Вашего Высокопреосвященства группѣ молодыхъ католиковъ, желающихъ узнать Ваше мнѣніе объ «Action Française». Мы нашли въ отвѣтѣ этомъ новое и весьма важное доказательство пасторской заботы и отеческой бдительности Вашего Высокопреосвященства, направленныхъ на благо вѣранныхъ Вамъ душъ и, въ частности, нынѣшней молодежи, окруженной со всѣхъ сторонъ опасностями. Ваше Высокопреосвященство указываетъ на одну изъ нихъ, въ данномъ случаѣ, тѣмъ болѣе значительную, что она, прямо или косвенно, и, какъ бы незамѣтно, касается вопроса католической вѣры и морали. Опасность эта можетъ, мало по малу, извратить истинный духъ католичества, ослабить рвеніе и благочестіе юношества и, въ книгахъ и рѣчахъ, оскорблять его чистоту, понижая уровень христіанскаго совершенства и, что еще важнѣе, проповѣди истиннаго католическаго дѣланія, къ которому призваны всѣ вѣрующіе и особенно молодежь: къ активному содѣйствію для распространенія и утвержденія Царства Іисуса Христа въ личности, семьѣ и обществѣ.

Поэтому, весьма кстати, Вы, Ваше Высокопреосвященство, оставляете въ сторонѣ всѣ вопросы чисто политическіе какъ напр. вопросъ о формѣ правленія. Здѣсь Церковь предоставляет каждому свободу выбора, но она не предоставляетъ этой свободы — и Ваше Высокопреосвященство это хорошо отмѣчаетъ — слѣпо слѣдовать за руководителями «Action Française» въ вопросахъ, касающихся вѣры и нравственности.

Ваше Высокопреосвященство перечис-

ляетъ и вполнѣ основательно осуждаетъ (имѣя ввиду статьи и не только прежнія, но и болѣе новыя) построение новой религіозной системы, моральной и соціальной, трактующей о Богѣ, о Воплощеніи, о Церкви и вообще о догматахъ и католической морали въ необходимой связи ихъ съ политикой, логически подчиненной морали. По существу, въ построеніяхъ этихъ есть слѣды возрождающагося язычества, соединеннаго съ натурализмомъ, который авторы черпаютъ (будемъ вѣрить, безсознательно) подобно многимъ своимъ современникамъ, въ ученіяхъ свѣтскихъ школъ, отравляющихъ нашу молодежь, школъ, на которыя они же сами часто столь яростно нападаютъ.

Исполненный тревоги при видѣ бѣдствій надвигающихся со всѣхъ сторонъ на, это столь дорогое намъ юношество, особенно въ связи съ этими нежелательными тенденціями, хотя бы и направленными на благую цѣль, какой несомнѣнно является любовь къ родинѣ, Мы радуемся голосамъ, раздающимся въ послѣднее время, даже внѣ Франціи, съ предупрежденіемъ и указаніемъ на опасность. Поэтому мы не сомнѣваемся, что молодежь услышитъ Вашъ голосъ, голосъ Епископа и князя Церкви. Въ немъ и черезъ него они услышатъ голосъ Отца всѣхъ вѣрующихъ.

Исполненный такой надежды Мы отъ всего сердца шлемъ Вамъ, всему духовенству и народу Наше апостольское благословеніе.

Дано въ Римѣ, у Св. Петра, 5 Сентября, 1926 года, въ пятый годъ Нашего понтификата.

О СКАЛѢ ПЕТРОВОЙ*).

(Нѣсколько замѣчаній по поводу идей Д. Мережковскаго).

Д. С. Мережковскій говоритъ о христіанствѣ «со Скалы сходящемъ». Сходить со Скалы — это, по его мнѣнію, идти по линіи наибольшаго сопротивленія. «Пусть я говорю не такъ, какъ надо, не то, что надо; но я говорю не то, что всѣ. Вообще христіанство, со Скалы сходящее, и, особенно, невидимая часть христіанскаго спектра — Троица, Тайна Трехъ — и есть сейчасъ линія наибольшаго сопротивленія.»**)

Христіанство, на Скалѣ стоящее, на Скалѣ, Христомъ избранной, тоже избираетъ линію наибольшаго сопротивленія, ибо оно знаетъ, что широкая дорога въ адъ ведетъ. Но сойти со Скалы, значитъ лишиться твердой, непоколебимой увѣренности въ побѣдѣ и торжествѣ дѣла Христова. Какимъ уныніемъ и какимъ томленіемъ духа вѣетъ отъ словъ Д. С. Мережковскаго! «Я хорошо понимаю, что сейчасъ подъ ногами того, кто говоритъ, какъ я говорю, земля проваливается, если только онъ не стоитъ на той Скалѣ (Церкви), о которой сказано, что «врата адовы не одолѣютъ ее». Я не стою на Ней или не всегда стою. Для стоящихъ на Ней уже безразлично, что земля проваливается и міръ погибаетъ. «Царство мое не отъ міра сего», какъ именно поняты эти слова на Скалѣ. Я ихъ не такъ понимаю: для меня не безразлично, что міръ погибаетъ. Я знаю, что нѣтъ иной Скалы и что стоящіе на Ней спасутся, но также знаю, что та-

кимъ, какъ я, нельзя иначе спастись, какъ съ погибающимъ міромъ». *)

Сойдя со Скалы, писатель упалъ въ бездну сомнѣнія и отчаянія. И, глядя изъ этой бездны на землю, на міръ, и на христіанство, на Скалѣ стоящее, онъ все видитъ въ мрачномъ невѣрномъ освѣщеніи. Прежде всего, абсолютно невѣрно, что для стоящихъ на Скалѣ безразлично, что «земля проваливается и міръ погибаетъ». Они не допускаютъ мысли, что міръ погибаетъ, ибо твердо вѣрятъ въ его спасеніе. Папа посылаетъ свое благословеніе *urbi et orbi* всему міру и молится о спасеніи всѣхъ людей, а съ нимъ молятся всѣ христіане, на Скалѣ стоящие, и не только молятся, но и дѣйствіемъ стараются спасти тѣхъ, кто не стоитъ на твердой Скалѣ и можетъ быть смытъ гибельными волнами.

Если бы Д. С. Мережковскій со Скалы глядѣлъ на міръ, то и Россія не казалась бы ему мертвой. «Я пишу по русски, а Россіи нѣтъ... Стою надъ пропастью, куда провалилась Россія.... Россіи нѣтъ и нѣтъ для меня ничего... Россія — лицо Востока, обращенное къ Западу, лицо это недвижно, какъ мертвое, очи закрыты и уже многіе радуются, что воронъ выклевалъ ихъ».

Д. С. Мережковскій говоритъ о будущемъ воскресеніи изъ мертвыхъ Россіи, но развѣ теперь Россія мертва? Этому противорѣчитъ онъ самъ, говоря, что «въ Россіи льется сейчасъ кровь мучениковъ такъ, какъ съ первыхъ вѣковъ не лилась». Изъ мертваго кровь не льется, трупъ не страдаетъ. Россія истекаетъ кровью и страдаетъ, слѣдовательно, живетъ. Но Россія жива не только тѣмъ, что страдаетъ — она мыслитъ и творитъ. Кто видѣлъ, какъ ра-

*) Статя эта написана польскимъ католикомъ и заключаетъ въ себѣ нѣкоторые мысли которыхъ редакція не раздѣляетъ, но журналъ «Путь» ставитъ себѣ своей задачей знакомить съ теченіями другихъ христіанскихъ вѣроисповѣдій. Редак.

**) Д. С. Мережковскій. Тайна Трехъ., стр. 8.

*) Д. С. Мережковскій. «Тайна Трехъ» стр. 8.

ботають и творять русскіе ученые и писатели, питаєсь горькимъ хлѣбомъ изгнанія — тотъ никогда не повѣритъ, что Россія умерла. Россія сейчасъ — въ этихъ избранныхъ сынахъ своихъ, какъ Польша жила въ сынахъ своихъ изгнанникахъ и вѣщихъ поэтахъ своихъ, Не выклевала воронъ русскихъ очей, они глядятъ и зорко глядятъ. И видятъ, что рѣдѣетъ мракъ ночи нависшій надъ нею. .

Сейчасъ и на Западѣ не такъ ужъ темно, какъ кажется Д. С. Мережковскому. Западъ, чего не видитъ Д. С. Мережковский, переживаетъ сейчасъ новый подъемъ религіознаго чувства. Католичество растетъ и вглубь и вишь. Правда съ другой стороны и сила Зла растетъ. И мерзость омерзительнѣй становится. Въ этомъ сознаніи усиливающагося въ мірѣ зла съ русскимъ писателемъ сходитъ итальянскій писатель Папини. *) Въ своей книгѣ о Христѣ, недавній атеистъ, теперь обращенный, Папини восклицаетъ: «Никогда омерзѣніе не было такъ омерзительно, какъ теперь, никогда позоръ не былъ такимъ позорнымъ. Земля стала адомъ, освѣщаемымъ спускательнымъ солнцемъ. Въ этомъ зараженномъ болотѣ всѣ вѣрованія разлагаются и умираютъ; одна религія Маммоны торжествуетъ... Царство Сатаны достигло нынѣ своего полного развитія».

Но это сознаніе торжествующаго Зла въ мірѣ обостряется именно въ моменты, когда проходитъ постыдное равнодушіе ко злу и близится рѣшительная схватка съ нимъ. Ночь равнодушія, въ которой уснулъ невѣрующій девятнадцатый вѣкъ, уже проходитъ. Въ брежущемъ свѣтѣ близящагося дня рѣзче вырисовывается противорѣчія Зла и Добра. Близится день рѣшительной битвы Сыновъ Божіихъ съ Исчадіями Сатаны. Но въ этотъ бей надо идти не съ предчувствіемъ возможной гибели, а съ твердой вѣрой въ побѣду, которая заставляла польскаго поэта Красинскаго въ самые мрачные для Польши дни, въ радостномъ предчувствіи грядущаго дня, восклицать: «Аллилуйя! Мошь Сатаны, что мнилъ себя властелиномъ земли, сломлена здѣсь на землѣ!» Но для того, чтобы имѣть эту вѣру, надо стоять на Скалѣ и помнить, слова Спасителя: «Мужайтесь, Я побѣдилъ міръ» (Ев. отъ І. 17, 33.)

Сходя со Скалы, Мережковскій не порываетъ связи со своей Церковью — Церковью — Православной. Онъ тутъ же въ «Тайнѣ Трехъ» провозглашаетъ ея первен-

ство передъ всѣми Церквами. Она ближе всѣхъ къ Церкви Вселенской.

«Я знаю, что и здѣсь, на темномъ Западѣ, послѣдніе дни христіане въ подземныхъ тайникахъ, въ новыхъ катакомбахъ, все еще молятся: да придетъ царствіе Твое! Можетъ быть, и здѣсь меня не поймутъ, если я скажу, отчасти какъ живой европеецъ, отчасти какъ русский, умершій за-живо, что сейчасъ Русская Православная Церковь выше всѣхъ Церквей и ближе всѣхъ къ будущей Церкви Вселенской. Только что умеръ, какъ великій мученикъ первыхъ вѣковъ христіанства, петербургскій митрополитъ Веняминъ. И по всей Россіи льется сейчасъ кровь мучениковъ такъ, какъ съ первыхъ вѣковъ не лилась, а вѣдъ только на этой крови и сожиздится Вселенская Церковь». *)

Сейчасъ не только среди вѣрующихъ христіанъ, но и среди невѣрующихъ людей, не найдется никого, кто не сочувствовалъ бы великой трагедіи Русской Православной Церкви, кто не преклонялся бы передъ мученической судьбой ея лучшихъ пастырей. Но утвержденіе русскаго писателя, что Вселенская Церковь строится только на крови и что та церковь ближе всего къ Ней, которая больше другихъ страдаетъ, едва ли можетъ, кажется мнѣ, найти обоснованіе въ христіанскомъ ученіи. Въ этомъ утвержденіи Д. С. Мережковского сказались старый жертвенный уклонъ русскаго сознанія. Вѣдъ даже и невѣрующая русская радикальная интеллигенція звала «въ станъ попогибающихъ за великое дѣло любви» я, отвергая въ Евангеліи все чудесное, воскресеніе изъ мертвыхъ и заповѣдь вѣчной жизни, она преклонялась предъ терновымъ вѣнцомъ Спасителя, передъ Его мученической смертью на Крестѣ. Она не видѣла того, что если бы Христосъ дѣйствительно умеръ, то вмѣстѣ съ нимъ умерло бы и ученіе Его, не видѣла, что правда Христова побѣдила міръ именно потому, что Христосъ не умеръ, а воскресъ, муку смерти принялъ, но «смертью смерть поправъ». Терновый вѣнецъ не доказательство объективной правды, ибо мученіе и смерть можно принять и за ложную вѣру, чего исторія даетъ безчисленные примѣры. Когда христіанство восторжествовало, евреи во многихъ странахъ подвергались гонѣніямъ, порой, какъ, напр., въ Испаніи во время инквизиціи, къ существованію было сплошнымъ мученичествомъ. Однако отъ этого

*) «Тайна Трехъ», стр. 68.

ложь юдаизма, отвергшаго Христа, не стала праведной, а правда Христианства не стала ложью. Среди христианских сект наиболее трагической и мученической является несомненно судьба Альбигойцев. Они были поголовно истреблены, они все приняли смерть за свое учение. Однако учение это, бывшее воскресшим манихейством, не стало ближе къ Вселенской Христовой Церкви, ибо учение это, не смотря на всю кровь, за него пролитую, было забвением основных истин христианства. Въ то самое время, какъ во Франціи, католики истребляли гугенотовъ, англійскіе протестанты мучили и истребляли ирландскихъ католиковъ. И если мѣрили правды брать кровь пролитую во имя своей вѣры, то трудно рѣшить, кто былъ ближе къ Вселенской Церкви — Французскіе гугеноты или ирландскіе католики. Если вернемся теперь къ русской православной церкви, то, исходя изъ идей Д. С. Мережковского, пришлось бы утверждать, что раскольники, пріившіе гонение за двуперное сложение, были ближе къ Вселенской Церкви, чѣмъ обыкновенное и восторжествовавшее православіе. А еще ближе, оказалась бы, пожалуй, сектанты — самосжигатели, которыхъ такъ ярко изобразилъ Д. С. Мережковский въ своемъ «Петръ и Алексѣй».

Мученичество, принятое во имя истинной вѣры, несомненно пролагаетъ пути къ ея торжеству, оно укрѣпляетъ духъ ея служителей, привлекаетъ къ гонимой вѣрѣ новыя сердца. Но для торжества *на землѣ* даже и истинной религіи недостаточно жертвенной крови. Если бы христианство было только идеей, только учениемъ, то для побѣды его достаточно было бы проповѣдывать его міру и смертью во имя его закрѣплять его правду. Но христианство *не только учение, но и Церковь* — связь вѣрующихъ между собою и Богомъ. Это — организациа жизни земной для высшей правды небесной, а для организации требуется уже не мученичество, не смерть, но творческая работа. Христианинъ, во выраженіи Ламенэ, долженъ уметь сказать себѣ: «умремъ, но еще лучше будемъ жить! Ибо кто умираетъ, тотъ торжествуетъ *самъ*, но задача человѣка адѣсь на землѣ не торжество его личное, а побѣда дѣла, которому онъ служитъ». Побѣда христианства требовала отъ служителей его не только мученія и смерти, но часто и въ еще большей степени жизни и творчества. Спаситель, идя на Голгофу, не позволилъ прежде времени идти за собой тому, кому онъ вручилъ «ключи отъ Царства Небеснаго». Чудесная исторія ап. Пе-

тра лучше всего открываетъ религиозный смыслъ *подвига жизни*, ради котораго надо порой отказаться отъ подвижничества въ смерти. Среди своихъ первыхъ учениковъ Исусъ избралъ того, въ комъ сильно было земное начало жизни, его сдѣлалъ Онъ Скалой, на Которой построилъ Церковь Свою.

«Съ того времени началъ Исусъ открывать ученикамъ Своимъ, что Ему должно идти въ Иерусалимъ и много пострадать отъ старѣйшинъ и первосвященниковъ и книжниковъ и быть убиту и въ третій день воскреснуть. И, отозвавъ Его, Петръ началъ прекословить Ему: будь милостивъ къ Себѣ, Господи! Да не будетъ этого съ Тобой!» Онъ же, обратившись, сказалъ Петру: «отойди отъ Меня Сатана! Ты мнѣ — соблазнъ, потому что думаешь не о томъ, что Божіе, но что человѣческое». (Отъ Мат. гл. XVI, 21-23).

И однако Петру поручаетъ Онъ пасти овецъ Своихъ, ему довѣряетъ «ключи отъ Царства Небеснаго», ибо для того чтобы пасти стадо человѣческое, для того, чтобы руководить людьми, хотя бы и во имя дѣла Божьяго, нужно думать *о человѣческомъ*, нужно знать людей, понимать ихъ слабости.

Каждый вѣрующій, читая въ Евангеліи объ отреченіи Петра въ домѣ первосвященника, невольно испытываетъ чувство глубокой печали. Какъ, этотъ Камень, на которомъ создается Церковь, оказался такимъ нетвердымъ, не выдержалъ перваго испытанія? Какъ ни толковать это отреченіе, о которомъ столько писали и духовныя свѣтскіе писатели, и богословы, и поэты — несомненно одно: оно было необходимо. Ап. Петръ несъ на своихъ плечахъ будущую Церковь. Могъ ли онъ, губя себя, губить дѣло, довѣренное ему учителемъ. Онъ долженъ былъ спастись себя. Что *этого* благоразумія требовало отъ него Христосъ, видно не только изъ словъ Исуса, сказанныхъ Петру, что онъ еще не можетъ идти за нимъ, но также изъ дальнѣйшей судьбы св. Петра, рассказанной въ «Дѣяніяхъ Апостоловъ». Когда Иродъ заключилъ Петра въ темницу и Петръ спалъ между двумя воинами, скованный двумя цѣпями «Ангель Господень предсталъ и свѣтъ осіялъ темницу. Ангель, толкнувъ Петра въ бокъ, пробудилъ его и сказалъ: «Встань скорѣе. И цѣпи упали съ рукъ его. И сказалъ ему Ангель: Опявшись и обуйся». Онъ сдѣлалъ такъ. Потомъ говоритъ ему: «Надень одежду твою и иди за мною». Петръ вышелъ и слѣдовалъ за нимъ, не зная, что дѣлаемое ангеломъ было дѣй-

ствительнымъ и думая, что видѣть видѣніе. Прошедши первую и вторую стражу, они пришли къ желѣзнымъ воротамъ, ведущимъ въ городъ, которые сами собою открылись имъ; они вышли и прошли одну улицу и вдругъ ангела не стало съ нимъ. Тогда Петръ, пришелъ въ себя, сказалъ: теперь вижу во истину, что Господь послалъ ангела своего и избавилъ меня изъ руки Ирода». (Дѣянія Апостоловъ, гл. XII, 7-11).

Паль отъ руки Ирода Іаковъ, братъ Іоана, принялъ мученическую смерть св. Стефанъ, побитый камнями, но глава Апостоловъ ушелъ изъ темницы и скрылся изъ Іерусалима. Только совершивъ свое дѣло Апостолъ могъ принять мученическую смерть въ Римѣ. Легенда, которой нѣтъ въ Священномъ Писаніи и въ которую каждый можетъ вѣрить или не вѣрить, гласитъ, что и тутъ св. Петръ колебался: Уступая просьбамъ учениковъ и друзей, онъ уже уходилъ изъ Рима отъ преслѣдователей, когда встрѣтилъ на пути Христа, который на вопросъ «Камо грядеши, Господи», отвѣтилъ: «Иду въ Римъ, чтобы быть вторично распятымъ». И тогда гласитъ легенда, св. Петръ понял, что настало время для принятія мученическаго вѣнца. Легенда эта очень характерна для того образа, въ какомъ сохранился въ памяти вѣрующихъ св. Петръ. Мученическій вѣнецъ былъ для Петра вѣнцемъ, вѣнчающимъ его жизнь, но жизнь его заключалась не въ мученичествѣ, а въ творческомъ дѣлѣ. Этотъ практический, творческій духъ и жилъ въ преемникахъ Петра — римскихъ первосвященникахъ. Римская Церковь сильно не мученичествомъ, хотя Она насчитываетъ среди своихъ членовъ много святыхъ мучениковъ. Не въ терновомъ вѣнцѣ строили папы церкви на Скалѣ Петровой, поражая міръ своею энергіей и несокрушимой волей.

Преемники Петра, въ которыхъ воплотился его духъ, умѣли строить на землѣ, для дѣла небеснаго находить земныя основы. Этотъ практическій земной геній, присутствующій въ Западной Церкви, былъ источникомъ постоянныхъ нападокъ и укоровъ по адресу ея. Достоевскій въ пламенной ненависти къ католичеству дошелъ до утверженія, что Папы Римскіе «за землю продали Христа», даже такой вѣрующій католикъ, какъ Мицкевичъ, находилъ, что Римская Церковь слишкомъ держится земли. «Вы — писали онъ — которые призваны спасать и возвышать землю, вы сами отъ земли ждете спасенія и возвышенія». Папы — люди и нѣкоторые изъ нихъ, несомнѣнно, слишкомъ погрязли въ земныхъ дѣлахъ. Но

развѣ не очевидно, съ другой стороны, что благодаря именно этому генію земного строительства Римская Церковь умѣла всегда сохранить свою независимость отъ земныхъ властей, тогда какъ, лишенная этого земного духа Церковь Восточная, постоянно находилась въ рабскомъ подчиненіи у земныхъ владыкъ.

И развѣ не очевидно, что несмотря на ошибки и даже преступленія нѣкоторыхъ папъ, въ общемъ и въ цѣломъ строительствомъ Римской Церкви руководилъ Самъ Христосъ, какъ руководилъ и шагами Петра? «Ты — Камень, и на этомъ камнѣ созижду Церковь» Христосъ не сказалъ «созиждется Церковь» или «вы созиждете Церковь», но сказалъ «Я созижду».

Вѣдь этой чудесной двухтысячелѣтней исторіи Римской церкви, побѣдно выходившей изъ всѣхъ испытаній, крушеній и бурь, нельзя объяснить ни челоуѣческимъ геніемъ, ни счастливой случайностью. Всѣ престолы рушились, одинъ престолъ преемниковъ Петра стоитъ несокрушимо. О Скалу Петрову разбились всѣ историческія волны. И теперь, когда христіанство ждетъ рѣшительный бой съ врагами его, не ясно ли, что не спасетъ одинъ мученическій вѣнецъ Православной Церкви, что здѣсь нуженъ и римскій организующій геній?

Какая Церковь ближе къ Вселенской? Въ глазахъ православнаго — Православная. Въ глазахъ католика — Римская Церковь и есть Вселенская.

Но развѣ не должно быть яснымъ для каждого христіанина, что для торжества Вселенской Церкви нужно преодолѣть раздѣленіе Церквей? Я не буду входить въ разборъ богословскихъ споровъ, связанныхъ съ вопросами о воссоединеніи Церквей. Мнѣ думается, что для того, чтобы дѣйствительно наступило соединеніе церквей недостаточно богословскихъ споровъ и переговоровъ іерарховъ; надо чтобы массы вѣрующихъ и той и другой Церкви проникнулись желаніемъ и сознаниемъ необходимости этого единенія. Вѣрующіе, по прекрасному слову Ап. Петра — это живые камни строящагося зданія Церкви. Пусть же камни вопіютъ о томъ, чтобы скорѣе пришелъ тотъ день, когда Царство Христа на землѣ не будетъ Царство раздѣленное, когда колокола и Западной и Русской Церквей возвѣстятъ всему міру, что великое и радостное Единеніе совершилось. И слышавшій скажетъ: «Прииди» (Откровеніе Іоанна, гл. 21, 17).

Католикъ.

О НЕБЕСНОЙ И ЗЕМНОЙ СОВОРНОСТИ.

Откровение объ Одномъ Лицѣ Пресвятой Троицы есть откровение о всѣхъ Ея Лицахъ. Вѣтхій Заѣтъ раскрываетъ преимущественно единство Божіе и Его единственность. Онъ есть откровение о Лицахъ Пресвятой Троицы въ единомъ Божествѣ. Новый Заѣтъ раскрываетъ различаемость Лицъ, познаваемыхъ черезъ центральное Лицо откровенія — воплотившуюся Вторую Ипостась Пресвятой Троицы — Богочеловѣка Господа Иисуса Христа. «Отца не знаетъ никто, кромѣ Сына, и кому Сынъ захочетъ открыть». (Матѣ. 11, 27). «Когда же придетъ Утѣшитель, Котораго Я пошлю вамъ отъ Отца, Духъ истинны, который отъ Отца исходитъ, Онъ будетъ свидѣтельствовать о Мнѣ». (Іоаннъ, 15, 26).

Въ различеніи раскрываются особые свойства Лицъ, ибо Родившій не есть Рожденный, а Рожденный не есть Родившій. Равнымъ образомъ свойство изводить есть свойство рождающаго, а не свойство рожденнаго. Поэтому рождение (Сына) и изведение (Духа) есть свойство только Отца?). Быть рожденнымъ есть свойство Сына, быть изведеннымъ (исходить) есть свойство Духа Святаго. Родившій и Рожденный соединены внутреннимъ глубочайшимъ единствомъ, ибо не можетъ родившій совершенный породить рожденное несовершенное, т. е. породить то, что не было бы вполне равногнбно Ему, т. е. не было бы одинаковаго существа съ Нимъ, не было бы единосущнымъ. И это единосущіе, какъ основаніе различія и объединяетъ различное, и будучи основнымъ, необходимымъ свойствомъ Божества Само

есть Божество. То, чѣмъ Отецъ единъ съ Сыномъ хотя и рождаетъ Его въ различіи съ собой, есть Духъ Святыи, изводимый Имъ на Сына. Ибо рождение есть различіе, но въ рожденіи есть тѣснѣйшее единство. Вотъ почему и рождение и изведение суть свойства Отца. Въ сыновствѣ Сынъ рождается, различается съ Отцомъ (но не разлучается, не раздѣляется, да не будетъ сего!). Въ исходимости Духа Святаго Отецъ объединяется съ Сыномъ, единосущенъ съ Нимъ (но не смѣшивается съ Нимъ, не сливается съ Нимъ, да не будетъ сего!). Рождать значить жертвовать. Ибо рождение тамъ, гдѣ «я» дѣлается не «я», а «ты». Для «ты» «я» жертвуетъ своей сущностью. Но и родиться значить быть пожертвованнымъ, значить быть въ своемъ «ты» отданнымъ изъ нѣдръ «я». Поэтому рождающее «Я» есть жертвователь Себя Самаго, почему рождаемое «ты» есть жертва. Жертвователь родитель говоритъ: уже мое «я» будетъ въ тебѣ не «я», а «ты». Жертва рожденная говоритъ: мое «я» не будетъ «я», а будетъ для тебя «ты». И въ этомъ вѣчномъ различеніи рожденія и соединеніи воскресенія лежитъ вѣчный законъ любви. Этотъ законъ есть вмѣстѣ и законъ свободы. Ибо родитель вольно рождаетъ и жертвуетъ. Рождаемый вольно рождается и жертвуетъ собою. Такъ и въ любви. Любящее кладетъ все свое «я» въ «ты» любимаго. Любимое отказывается отъ себя ради любящаго. И этотъ даръ и эта жертва есть живой ликъ любви, вѣчнаго единства-единосущія въ воскресеніи единенія послѣ раличенія въ жертвѣ.

*) Поэтому filioque есть смѣшеніе Сына съ Отцомъ, т. е. модализмъ, или во всякомъ случаѣ содержитъ опасность послѣдняго со всѣми вытекающими отсюда слѣдствіями.

Вотъ почему Второе Лицо есть отъ вѣка жертва, отъ вѣка смерть и Воскресеніе. Рождающее — полнота и совершенство. Рождаемое — полнота и совершенство. Единосущіе ихъ — полнота и совершенство, ибо Духъ Святыи есть Духъ едино-

сущія^{*)}. И Вся Пресвятая Троица есть — полнота и совершенство. Ибо въ ней отъ вѣка все то, что есть сущность любви, жертвователъ, любящій, жертва любимая и свободное соединеніе между ними. И эта Троичная полнота-Единый Богъ въ Трехъ Лицахъ — ставить возлѣ себя то, что должно блаженствовать, какъ блаженствуетъ Онъ — многоединую тварь.

Тварь создается Богомъ свободно и единственный законъ Божественнаго творенія есть законъ преизбыточествующей Божіей любви, желающей что бы и внѣ Троичныхъ нѣдръ такъ же блаженствовали, какъ блаженствуютъ Онѣ, Троичные нѣдра.

Въ созданіи твари Господь (Элогимъ) какъ бы говорить : порадитесь на Насъ, какъ мы любимъ другъ друга, и сами такъ же любите другъ друга. Этотъ голосъ творческой и жертвенной любви звучитъ въ архіерейской молитвѣ Иисуса. Но внѣ Троичныхъ нѣдръ нѣтъ ничего, ибо Богъ вездѣсущъ. А Троичные нѣдра непреступны, ибо онѣ есть Самъ Богъ. И не можетъ быть Богомъ то, что не есть Богъ. Не Богъ можетъ только стать, сдѣлаться Богомъ. По своему замыслу тварь есть становящійся Богъ. И этимъ опредѣляется все: Смирненіе Бога, который, будучи всѣмъ, поставилъ возлѣ Себя Того, кто не есть Онъ; такъ сказать, потѣснилъ Себя, ради него. И назначеніе твари, которая должна стать какъ Богъ «будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный». (Матѣ. 5, 48.) Но такъ какъ Богъ есть внутритроичная жертва, единство, то и уподобленіе твари Богу совершается лишь тогда, когда въ ней есть жертвователъ, жертва и единство. И подобно тому, какъ Богъ смирилъ себя для твари, такъ и тварь должна смирять себя для Бога. И вотъ путь, на которомъ тварь, не будучи Богомъ, можетъ и должна стать, какъ Богъ: внутри своего многоединства жертва, любовь и смиреніе и во внѣ, по отношенію къ Божьему Троициству, жертва, любовь и смиреніе. Но то, что не было Богомъ, могло и не стать Имъ. Ибо свобода твари существенно отличается отъ свободы Бога.

*) Поэтому аріанская ересь есть хула на Духа Святаго и македоніанство есть лишь ея слѣдствіе. Такъ и протестантизмъ, похулившій въ единой католической церкви Св. Духъ, съ неизбѣжностью привелъ къ аріанству.

Свобода твари есть возможность не грѣшить, свобода Творца есть невозможность грѣшить (нелѣпо думатьъ тѣ, которые полагаютъ, что невозможность грѣшить есть ограниченіе свободы и всемогущества, ибо грѣхъ есть именно несвобода и немощь). Рожденное не можетъ грѣшить, созданное могло согрѣшить (слѣдуетъ всегда помнить), что хотя рожденію внутри Пресвятой Троицы соотвѣтствуетъ твореніе внѣ Ея, но рожденіе и твореніе существенно различны: въ рожденіи единосущіе; въ твореніи — подобосущіе, поэтому Господь и создаетъ человѣка — вершину твари, по образу и по подобию Своему, а не по существу. Поэтому Рожденное пасть не можетъ. Сотворенное можетъ пасть. *Posse peccare* — существенная особенность твари.

И произошла великая скорбь: тварь-человѣкъ, поставленная возлѣ Бога и лицомъ къ Богу, удалилась отъ Него и стала къ Нему спиной. И ея жизнь стала смертью, а смерть жизнью. Послѣ этого свободная и радостная животворная жертва по образу внутритроичной Жертвы стала для твари-человѣка невозможна. Является второе послѣ творенія знаменіе любви Божіей; радостная, свѣтлая, и жизненосная внутритроичная жертва-смерть приносится въ твари и совершается въ твари. Богъ-Слово, Единородный Сынъ Божій погребаетъ Себя въ человѣческой плоти, а плоть эту погребаетъ вмѣстѣ со всѣми грѣшными сынами твари. И является въ твари то, что отъ вѣка совершается въ Троичныхъ нѣдрахъ. Съ этого времени для твари, даже грѣшной даже павшей, даже свободной въ дурной свободѣ грѣшить, раскрывается иной путь спасенія и богоуподобленія. Ибо если въ раю Богъ былъ съ человѣкомъ, то въ вертепѣ и во гробѣ Онъ Самъ сталъ человѣкомъ. И великая скорбь наказанія превратилась въ жертву спасенія.

Вмѣстѣ съ тѣмъ черезъ Богочеловѣчество твари былъ явленъ истинный смыслъ Божества и истинный смыслъ человѣка. Полнота бытія есть полнота Богочеловѣческая. Такъ созволилъ, такъ восхотѣлъ Богъ. Поэтому и личность человѣческая, созданная по образу Сына, въ Которомъ смирился Отецъ и свѣтился Духъ, возсозданная жертвой Сына, пожертвованнаго Отцомъ и воскрешеннаго Духомъ, получаетъ свой истинный смыслъ въ Богочеловѣкѣ, который лишь Одинъ и есть единая истинная человѣ-

ческая личность. Ибо идеальный человек — т. е. всеединый, всереальный — есть лишь въ Богочеловѣкъ.

Ересь нехристианскаго «монотеизма» (гл. обр. иудейскаго и магометанскаго) на первый взглядъ состоитъ въ томъ, что они (иудеи и магометане) исповѣдуютъ не Единого Бога, а одну ипостась, именно по всѣмъ признакамъ Отчую. Однако, это не есть и Отчая Ипостась, ибо какой же можетъ быть Отецъ безъ Сына и безъ нисходящей на сына Отчей Любви — Духа Святаго, Духа единосущія (омоусіи)?

«Одинъ» — это еретическая умаленность единства. Вѣрнѣе «одиночество» («единство») есть еретическая умаленность единства. А единство возможно только въ единствѣ Ипостаси, въ Ихъ единосущіи. Единосущіе есть сущность Ипостаснаго Тріединства, а Ипостасное Тріединство есть образъ единосущія. Исповѣдывать Единого Бога можно только, исповѣдуя Его въ трехъ Лицахъ.

Отсюда ясна неслѣпость обвиненія христианскаго тринитаризма въ многобожіе.

На землѣ и въ человѣкахъ образомъ единосущія является Соборъ. Соборъ явленъ въ людскомъ многогосудствѣ, Соборъ явленъ и въ каждомъ человѣческомъ «я». Ибо каждое человѣческое «я» создано по образу и подобию Божію, т. е. по образу единосущія Отца, Сына и Святаго Духа. Можно и нужно сказать, что «мы» — человѣческаго многогосудства потому и возможно, что каждое человѣческое «я» есть образъ Божественнаго «мы». «Въ тотъ день узнаете вы, что Я въ Отцѣ Моемъ, и вы во Мнѣ, и Я въ васъ». (Іоаннъ, 14, 20). «И Я умоляю Отца и дасть вамъ другого Утѣшителя, да пребудетъ съ вами вѣкъ, Духа истины, котораго міръ не можетъ принять, потому что не видитъ Его и не знаетъ Его; а вы знаете Его, ибо Онъ съ вами пребываетъ и въ васъ будетъ». (Іоаннъ, 14, 16-17).

Эти слова прощальной бесѣды грядущаго на вольную страсть Господа какъ бы вводятъ въ заключеніе бесѣды — въ архіерейскую молитву Иисуса Христа. Молитва сія есть одновременно и мольба Богочеловѣка о приведеніи рода Христианскаго въ истинную соборность (= церковность) и раскрытіе существа соборности. Существо это — единосущіе, единосущіе по образу единосущныхъ трояч-ныхъ нѣдръ. «Да будутъ всѣ едино; какъ

Ты, Отче, во Мнѣ, и Я въ Тебѣ, такъ и они да будутъ въ Насъ едино, — и да увѣруеть міръ, что Ты послалъ Меня. И славу, которую Ты далъ Мнѣ, я далъ имъ, да будутъ едино, какъ Мы едины. Я въ нихъ и Ты во мнѣ; да будутъ совершенны во едино...» (Іоаннъ, 17, 21-23).

Глубочайшая внутренняя сущность единства есть любовь. Это видно изъ сопоставленія словъ Христа: «потому узнаютъ всѣ, что вы Мои ученики, если будете имѣть любовь между собою» (Іоаннъ 13, 35) съ только что приведенными Его словами: «они да будутъ въ Насъ едино, — да увѣруеть міръ, что Ты послалъ Меня». Что любовь есть жертва явствуетъ изъ сопоставленія словъ Господа, грядущаго на страданія — «нынѣ прославился Сынъ человѣческій» (Іоаннъ, 13, 31), со словами архіерейской Его же молитвы: «И нынѣ прославъ Ты Меня Отче у Тебя Самою славою, которую Я имѣлъ у Тебя прежде бытія міра». (Іоаннъ 17, 5). Господъ Иисусъ прославляется Своей жертвенностью въ Отцѣ, а члены Собора прославляются жертвенностью въ Сынѣ.

На основаніи всего сказаннаго можно и нужно утверждать, что сущность Божія, поскольку она намъ открыта, — дана, какъ единосущіе Отца и Сына Святымъ Духомъ — т. е. какъ Ихъ Соборъ. Соборность есть икона Божественнаго единосущія на землѣ. И поэтому съ иконографической точки зрѣнія позволительно сказать: *Богъ есть Соборъ Отца, Сына и Святаго Духа*.

Слова «да будутъ они едино, какъ Мы едино» значать: «да будетъ ихъ Соборъ иконой Нашего единосущія», или: «да станутъ они живою, духоносной иконой Нашего единосущія». Ибо и Самъ Господъ Иисусъ Христосъ есть образъ, икона Своего Отца: «Сей, будучи сіяніе славы и образъ Ипостаси Его». (Евр. 1, 3).

Иконность и иконопочитаніе коренятся, такимъ образомъ, въ глубочайшихъ истокахъ Богочеловѣческой онтологіи.*) Здѣсь же коренится и выросшее изъ аскетической практики глубокое ученіе имяславства.**) А если такъ, то поелику высшее совершенство есть Божіе единосу-

*) На этой основѣ данъ нами опытъ богословско-философскаго изясненія иконопочитанія въ работѣ «Къ метафизикѣ иконопочитанія».

**) См. нашу работу «Догматическій смыслъ имяславства».

щіе — следовательно и созерщенный Соборъ — Церковь можетъ быть лишь по Божіему Образу единосущія и коренясь въ немъ. Отсюда слѣдуетъ также и то, что позаніе сущности Божіей дается изъ пребыванія въ Соборѣ-Церкви, равно какъ и подлинное самопознаніе, которое вѣдь состоитъ въ раскрытіи соборности своего «я», дается лишь истиннымъ пребываніемъ въ Церкви и Соборѣ: «Возлюбимъ другъ друга да единомыслиемъ исповѣмы Отца, Сына и Святаго Духа Троицу Единосущую и нераздѣльную».

Поэтому сказать: «Богъ есть единосущіе Отца, Сына и Св. Духъ» или: «Богъ есть Соборъ Отца, Сына и Св. Духа» — одно и то же.

Эта сторона догмата единосущія (омоусія) есть основа истиннаго православнаго-кафолическаго церковнаго христіанства. Она всецѣло направлена противъ монархіанства, модализма, анти-тринитаризма и всякаго рода сектанства. По отношенію къ церковному устройству и управленію естественнымъ выводомъ изъ догмата единосущности соборности и дополненіемъ къ нему является «правило 34 Св. Апостоловъ» Вотъ его текстъ:

«Епископамъ всякаго народа подобаеъ знати перваго въ нихъ, и признавати его яко главу, и ничего превышающаго ихъ власть не творити безъ его разсужденія: творити же каждому только то, что касается до его епархіи, и до мѣстъ къ ней принадлежащихъ. Но и первый ничего да не творитъ безъ разсужденія всѣхъ. Ибо тако будетъ единомысліе, и прославится Богъ о Господѣ во Святомъ Духѣ, Отецъ и Сынъ и Святыи Духъ».

Огромное значеніе этого правила въ сферѣ церковно-канонической практики, гдѣ истинная соборность часто оказывалась между молотомъ цезаре-папизма и наковальней папо-цезаризма, совершенно отгѣснило его богословско-онтологическій смыслъ.*) А между тѣмъ, послѣднее предложеніе этого правила полно глубочайшаго содержанія именно въ указанномъ смыслѣ. Онъ можетъ быть выраженъ такъ: когда бываетъ единомысліе, то прославляется Отецъ (Онъ име-

нованъ въ правилѣ Богомъ) во Св. Духѣ (который и есть Духъ единосущія), низводимомъ о Имени Іисуса Христа (который названъ въ Правилѣ Господомъ). Въ соборномъ единомысліи прославляется Отецъ, Сынъ и Св. Духъ. Но изъ св. Писанія и литургическихъ текстовъ видно, что понятіе «славы» тѣсно связано съ понятіемъ «изображенія» (*απαύλα-χαρακτήρ* Евр. I. 3; «Свѣте Тихій» — *φωτισμός* вечерни и др.). На основаніи этого и можно смѣло утверждать, что въ соборномъ единомысліи является образъ единосущія Пресв. Троицы.

Нарушеніе соборности идетъ обыкновенно въ двухъ направленіяхъ. Либо авторитетъ «перваго изъ епископовъ» неоправданно возрастаетъ, поглощая значеніе прочихъ епископовъ, и тогда налицо папизмъ, въ которомъ погрѣшеніе противъ Св. Духа соборности конкретно выразилось въ догматической деформации *filioque* (догматъ папской неогрѣшимости и *filioque* связаны тѣснѣйшими внутренними узами; сюда надо отнести и протестантизмъ, грѣшащій тѣмъ, что можно было бы назвать «множественнымъ папизмомъ») Ср. А. С. Хомякова «О Церкви»)

Стремясь поглотить всякую власть, папизмъ въ силу внутренней логики переходитъ въ папо-цезаризмъ. Для него характерной является тенденція къ вторженію въ сферу мірскихъ дѣлъ и къ использованию духовной власти и духовнаго авторитета въ цѣляхъ политическихъ. Этимъ не только не достигается оцерковленіе и освященіе свѣтскаго общества, но скорѣе приводитъ къ обратному результату — къ утратѣ церковныхъ цѣлей и къ подмѣнѣ ихъ цѣлями свѣтскими. Въ силу этого древняя Вселенская Церковь рѣшительно осудила вмѣшательство духовенства въ мірскія дѣла («Правила Св. Апостоловъ»: 6, 81, 83. «Правила IV-го Вселенскаго Собора»: 3, 7 и др.)

«Епископъ, или пресвитеръ, или діаконъ, да не пріемлетъ на себя мірскихъ попеченій. А иначе да будетъ изверженъ отъ священнаго чина». (6-ое «Правило Св. Апостоловъ»)

«Рекли мы, яко не подобаеъ епископу или пресвитеру вдаваться въ народный управленія, но неупустительно быти при дѣлахъ церковныхъ. Ибо убо да будетъ убожденъ сего не творити, или да будетъ изверженъ. Ибо никтоже не можетъ двумъ господамъ работати, по Господней за-

*) Такъ напр., въ толкованіяхъ Никодима епископа далматинско-истрїйскаго на «Правила» (*ἑκλογαὶ*) Православной Церкви» все вниманіе толкователя сосредоточено на церковно-канонической сторонѣ его и на разборѣ конкретныхъ случаевъ.

повѣди». (Мѡ. 6, 24). (81 «Правило Св. Апостоловъ».)

«Епископъ, или пресвитеръ, или диаконъ, въ воинскомъ дѣлѣ упражняющійся, и хотящій удержати особое, то есть римское начальство и священническую должность: да будетъ изверженъ изъ священнаго чина. Ибо кесарева кесареви, Божія Богу». (Мѡ. 22, 21) (83 «Правило Св. Апостоловъ».)

Последнее изъ приведенныхъ Апостольскихъ Правилъ какъ бы предвидитъ эксцессъ римскаго папо-цезаризма и прямо направленъ противъ него.

У римскаго первосвященника было только одно средство отклонить эти запреты: объявить себя выше Собора. Это и было сдѣлано провозглашеніемъ догмата папской непогрѣшимости. Но такъ какъ Соборъ дѣлается тѣмъ, что онъ есть (т. е. истиннымъ Соборомъ) слогомъ и наитіемъ Св. Духа, который, какъ мы уже видѣли, есть Духъ соборнаго единосущія въ члѣвахъ обнаруживающій свойство, присущее Ему отъ вѣка въ Троичныхъ нѣдрахъ, то поправленіе соборности, то есть отверженіе Лица Св. Духа. (Ибо личное бытіе Св. Духа и состоитъ въ томъ, что Онъ есть исходящее отъ Отца единосущіе).

Это отверженіе Лица Св. Духа, Его личнаго бытія, конечно, не высказывается прямо. Однако, оно имѣетъ какъ практическое, такъ и догматическое выраженіе. Практическое его выраженіе есть, какъ мы только что уже сказали, есть собороборчество въ церковной жизни. Догматическое его выраженіе есть *filioque*, въ которомъ черезъ смѣшеніе Отчей и Сыновней Ипостаси, именно въ Ихъ отношеніи къ Св. Духу, Третья Ипостась оказывается свойствомъ (акциденціей) Первой и Второй. Этимъ оказывается поврежденной вся триадологія. Это и не удивительно, ибо пресвятая Троица есть предвѣчный, всесовершенный Соборъ Отца, Сына и Св. Духа, иконой котораго является земная Церковь-Соборъ. Замутненіе сознанія по отношенію къ земному Собору привело съ роковой необходимостью къ замутненію сознанія по отношенію къ Лицамъ Небеснаго Собора.

Единство соборное также нарушается вытѣняющимъ въ него внѣцерковнымъ моментомъ свѣтской узурпаціи со стороны кесаря, похищающей права епископата и не помѣрно принимающей, а то и вовсе уничтожающей значеніе перваго изъ нихъ; тогда на-лицо *цезаре-папизмъ*,

который хотя и не сопровождается писанной догматической деформацией, но зато на протяженіи всей своей беззаконно-узурпаторской практики являетъ сплошную деформацию и беззаконіе. Въ частности онъ грѣшитъ противъ «Правилъ 30 Св. Апостоловъ» и «Правилъ 3-го Седьмаго Вселенскаго Собора». Они гласятъ слѣдующее:

«Аще который епископъ, мірскихъ начальниковъ употребивъ, черезъ нихъ получить епископскую въ Церкви власть: да будетъ изверженъ и отлученъ, и всѣ сообщающіеся съ нимъ». («Правило 30 Св. Апостоловъ».)

«Всякое избраніе во епископа, или пресвитера, или диакона, дѣлаемое мірскими начальниками, да будетъ не дѣйствительно по правилу, которое глаголетъ: аще который епископъ мірскихъ начальниковъ употребивъ, черезъ нихъ получить епископскую въ Церкви власть, да будетъ изверженъ и отлученъ, и всѣ сообщающіеся съ нимъ. Ибо имѣющій произвестися во епископа долженъ избираемъ быти отъ епископовъ, якоже святыхъ отецъ въ Никейи опредѣлено въ правилѣ, которое глаголетъ: епископа поставляти наиболѣе прилично всѣмъ, той области епископамъ: аще сіе не удобно, или по надлежащей нуждѣ, или по дальности пути: то по крайней мѣрѣ три вкупѣ соберутся, а отсутствующіе да примутъ участіе въ Избраніи, и изъявлять согласіе посредствомъ грамотъ, и тогда творити поставленіе. Утверждать же таковыя дѣйствія въ каждой области подобаетъ ея митрополиту». («Правило 3 Седьмаго Вселенскаго Собора».)

Практика цезаре-папизма является не только вопіющимъ потрясеніемъ вышеприведенныхъ основъ церковнаго управленія. Она сопровождалась и сопровождается постоянной тенденціей къ обезглавленію Церкви. Систематическія наскія Византийскихъ императоровъ, среди которыхъ насчитывается внушительное число еретиковъ и преступниковъ, уничтоженіе Петромъ I патріаршества, съ замѣной его лицемѣрнымъ и беззаконнымъ Синодомъ (символь беззаконія оберъ-прокуроръ), борьба большевиковъ и монархистовъ съ патріаршествомъ, какъ съ символью и центромъ чистой и самостоятельной церковности, вхожденіе свѣтскаго лица (императора) чрезъ царскія врата и беззаконное причащеніе его по іерейскому чину въ достаточной степени говорятъ

о томъ, что цезаре-папизмъ если и не фиксировалъ себя въ видѣ писанной ереси, то на практикѣ представлялъ фактическую и непрекращающуюся ересь. Впрочемъ, среди рабочѣйшихъ нарушителей вышеприведенныхъ канонѣвъ уже шла рѣчь объ объявленіи цезарскаго миропомазанія «восьмымъ таинствомъ». Это и было бы характернымъ выраженіемъ ереси цезаре-папизма, представляющаго, также какъ и filioque, грѣхъ противъ Св. Духа.

Великимъ зломъ цезаре-папизма было систематическое расцерковленіе, расхождение святительской совѣсти, мирившихся съ нимъ и поступавшихъ къ нему подъ начало архипастырей. Еще въ 1503 г. ростовскій священникъ Георгій Скрипица подавъ Собору заявленіе, въ которомъ яркими красками обрисованъ недугъ святительской совѣсти, впоследствии облегчавшей злое дѣло Петра I-го.

«Господа священноначальники! Не духовно управляются вѣрные люди: надзираете за церковью по обычаю земныхъ властителей, черезъ бояръ, дворецкихъ, тиуновъ, недѣльчиковъ, подводчиковъ, и это для своего прибытка, а не по сану святительства. Вамъ достоитъ пасти церковь священниками благоразумными, а не мірскими воинствомъ».

Къ этому надо прибавить, что въ наше время роль «мірскаго воинства», съ помощью котораго нѣкоторые утратившіе церковную совѣсть архипастыри, пытаются пасти стадо Христово, играютъ крайнія политическія партіи.

Печальный опытъ историческаго прошлаго съ ясностью говорить намъ о томъ, что камнемъ преткновенія для наличныхъ представителей правящей церковной іерархіи было ихъ отношеніе къ свѣтской власти. Оно чрезвычайно рѣдко было равнымъ, спокойнымъ и твердымъ, оно почти никогда не осуществляло заповѣди Христовой, повелѣвавшей воздавать кесарево кесареви; т. е. быть только лояльнымъ. Ореолъ свѣтскаго могущества римскаго императора слѣпилъ глаза и, какъ это ни страшно сказать, затмевалъ кроткое сіяніе Отчей Ипостаси. И на дѣлѣ было такъ, что по отношенію къ Царю Небесному соблюдалась лояльность, а фактически вся «слава, держава, честь и поклоненіе» воздавались кесарю. Слишкомъ часто забывались слова Псалмопѣвца: «Не надѣйтесь на князи и сыны человѣческіе, въ нихъ же нѣсть спасенія». И эмпирическая исторія земной церкви, начи-

ная съ эпохи Константина до нашихъ дней, представляетъ въ сущности, за рѣдкимъ исключеніемъ, картину «авилонскаго плѣненія» церковной іерархіи. Это плѣненіе сказывалось въ двухъ диаметрально-противоположныхъ отношеніяхъ къ свѣтской власти. На Западѣ плѣнившіеся ею римскіе архипастыри вступали съ кесаремъ въ ожесточенную борьбу за овладѣніе кесаревымъ же. На Востокѣ рабочѣйно клонили выю передъ кесаремъ, отдавая ему не только свѣтскую, но и духовную власть, а для себя чая лишь благъ земныхъ да «мірскаго воинства», ограждающаго эти блага.

Нынѣ Промысломъ Божиимъ окончательно уничтоженъ ложный ореолъ вокругъ кесаря, независимо отъ того, кѣмъ бы онъ ни являлся — «сувереннымъ народомъ», самодержцемъ или партійнымъ террористомъ — диктаторомъ. Наша эпоха сокрушившая столь много ложныхъ кумировъ, въ дребезги разбила и кумиръ кесаря во всѣхъ его видахъ. Отнынѣ онъ — лишь техника управленія, облызывающая добросовѣстности въ такомъ же смыслѣ, какъ и любая другая общепользная техника, на которую, конечно, надлежитъ призывать Божіе благословеніе, ибо сказано: «Безъ Мене не можете творити ничесоже». Поэтому и познается настоящая власть, что на нее безъ внутренняго противорѣчія и безъ хулы можно и нужно призывать Божіе благословеніе. Но это и значитъ, что единственная истинная власть есть власть Божія. Эта власть повелѣваетъ намъ, чтобы человѣческія многоединства усервались по образу Божіею единосущія и, приходя въ Соборъ, представляли бы истинное тѣло Христово. А это совершенно не касается техники управленія, формы которой отнюдь не опредѣляютъ ея содержанія: ибо вполне возможны благочестивыя народоправства, равно какъ и не исключена богомерзкая монархія и наоборотъ. И когда люди забываютъ это, тогда и случается, что въ жестокихъ страданіяхъ отъ малоумной или звѣровидной земной власти вспоминаютъ о единственной и истинной власти Небеснаго Собора, Отца, Сына и Св. Духа, властвующаго надъ сердцами человѣческими и соединяющаго ихъ воедино по Своему образу.

В. В. Ильинъ.

Августъ 1926.

Парижъ.

СВЯТАЯ ЗЕМЛЯ.

Объ отреченіи.

Всякое отречение есть ложь. Отрекаясь, мы утверждаемъ подлинную реальность того, что почитаемъ зломъ и, такимъ образомъ, воплощаемъ зло въ сущее всякимъ своимъ отреченіемъ.

Отречение всегда путь въ плоскости, въ двухъ измѣреніяхъ, и никогда въ немъ нѣтъ преображенія въ новое измѣреніе, въ немъ нѣтъ глубинности.

Для того, чтобы найти подлинное, человеку надо уметь не отрекаться, а преображать. Все, что сущее, можетъ и должно быть преображено. И только постигая возможность преображенія, мы до конца отрицаемъ и уничтожаемъ зло.

Такимъ образомъ зло является реальностью, поскольку мы его опознаемъ, какъ реальность, и этимъ самымъ, даже отрекаясь отъ него, воплощаемъ его, какъ одинъ изъ возможныхъ путей.

Въ дѣйствительности зло не путь, а состояние непреображенности. И въ этомъ смыслѣ степени зла могутъ быть различны, такъ же, какъ различны могутъ быть степени преображенности.

Все въ исходныхъ точкахъ непреображено.

Все въ предѣлѣхъ преображаемо.

Изъ этого нѣтъ исключеній. Утвержденіе же исключенія, — это утвержденіе равной значимости зла и добра, Бога и дьявола, и равной ихъ подлинной воплощенности.

О путяхъ.

Къ полнотѣ преображеннаго бытія есть много путей. И въ полнотѣ преображеннаго бытія не можетъ быть пути, не приводящаго. Всѣ истинно сущіе пути ведутъ къ Богу.

Въ этомъ смыслѣ пути отреченія, — не истинно сущіе. Они, — только круженіе

вокругъ центра, а не движеніе къ нему по радіусу.

Истинный подвигъ не отрекается, а только преображаетъ, подымается изъ степени въ степень.

Предопредѣленность человѣческой жизни заключается въ ея причастности къ одному изъ многихъ путей. Человекъ какъ бы «талантливъ» къ данному пути и «бездаренъ» къ другому. И въ этомъ отношеніи каждому отдѣльному человеку многіе удаленные отъ него пути въ сути своей понятны.

Первый шагъ, — это органическое угадываніе предопредѣленнаго пути. Въ выборѣ его нѣтъ свободы, какъ нѣтъ свободы въ выборѣ своей талантливости.

Зато полная свобода въ достиженіи степеней преображенія своего пути.

Человекъ воленъ оставить его въ первоначальной тѣмѣ. И человекъ можетъ усиліями свободной воли, свободного подвига преобразить его до предѣла святости.

Въ полнотѣ преображеннаго бытія всѣ пути необходимы. Міростроительство осуществляется изъ всѣхъ камней, существующихъ въ жизни.

Но въ теченіи времени, въ не завершенности, есть дороги, никогда не пересѣкающіяся, и люди, идущіе по нимъ, никогда не могутъ встрѣтиться, — да и встрѣча эта имъ не нужна.

Есть дороги одинокія, не связанныя съ другими дорогами.

И, наконецъ, есть дороги, какъ бы взаимно обуславливающія свое бытіе, необходимыя, главнымъ образомъ, по своей взаимной связанности, по вѣчнымъ взаимнымъ отдачамъ и получаніямъ.

И если у человека есть «талантъ» къ одной изъ такихъ дорогъ, то въ немъ неизбежно полное пониманіе, полная мѣра любви по отношенію къ сопричастной ему дорогѣ.

Взаимно связанные дороги, — всегда дороги любви и отдачи.

О з е м л ѣ.

Одинъ изъ такихъ путей, обусловленный наличиемъ другого пути, — это путь земли.

Пусть идутъ къ истинѣ тѣ, кто земли не знаетъ. И нельзя мѣрить, легокъ или тяжелъ ихъ путь. Но надо, чтобы они, не видя, и не зная, благословили землю и не думали, что земля это то, что нужно преодолѣть, отчего нужно отречься.

Въ исходной точкѣ земля, — это мракъ. Въ приближеніи къ Богу земля, — Святая Земля, Преображенная Плоть.

Въ этомъ смыслѣ она не исключеніе, а какъ все подлинно сущее, она можетъ и должна быть преобразена.

Но путь, стоящій подъ знакомъ земли, всегда связанъ съ другимъ путемъ, онъ цѣликомъ опредѣляетъ другой, противоположный путь, и цѣликомъ опредѣляется имъ.

Тутъ вѣчная отдача и вѣчное восполненіе.

Въ путяхъ земли нельзя всегда, шагъ за шагомъ, подыматься въ гору.

Въ путяхъ земли минуты паденія кажутся послѣдними минутами, и во время принесенія жертвы кажется, что эти жертвы не могутъ быть оправданы. Въ путяхъ земли нѣтъ ровнаго полета, а есть часто паденіе въ пропасти, изъ которыхъ надо потомъ выкарабкиваться, потому что крыльевъ на этихъ путяхъ не дано.

Тутъ очень трудно быть зрячимъ, потому что все отдается на другой путь, и все получается съ другого пути и никогда по этому нельзя мѣрить, сколько придется отдать, и сколько можно получить.

Въ путяхъ земли много труда и пота.

И трудомъ, и потомъ, и слѣпотой, и жалостью, — земля свята.

О с т е п е н я х ѣ.

Отъ темноты до преобразенія на всякомъ пути много степеней.

Когда изъ нѣдръ земли прорастаетъ сѣмя, непреобразенная земля несетъ свою непреображающую жертву. Слѣпая родитъ слѣпую жизнь и отдаетъ ее въ жертву слѣпымъ.

Путь рождающихъ земныхъ нѣдръ и путь прозябающаго сѣмени, — два смеж-

ныхъ пути, взаимно неизбежныхъ и противоположныхъ.

Но это въ предѣлахъ непреобразенности.

На другихъ путяхъ можно прослѣдить степени преобразенности.

На отдѣльномъ человѣческомъ пути, на примѣръ, личность воспринимаетъ себя первоначально, какъ нѣкое органическое единство. Человѣкъ утверждаетъ себя, какъ сущее, но не какъ преобразенное сущее.

Слѣдующая ступень будетъ воспріятіе себя, какъ нѣкоего психическаго единства.

По отношенію къ первоначальному состоянію это уже степень преобразенія.

Но по отношенію къ послѣдующему тутъ духовная тьма не продолжна, надо искать духовнаго ощущенія себя, своего перевоплощенія въ слѣдующую степень преобразенности.

Можно найти другой примѣръ въ единствѣ многихъ.

Первоначальная степень, не просвѣтленная преобразеніемъ, — это единство въ количествѣ, механическое сочетаніе коллектива. Тутъ могутъ быть такія утвержденія:

— «Мы вмѣстѣ идемъ на охоту, потому что только десять рукъ, а не одна и двѣ руки, способны ослить силу дикаго звѣря».

И тутъ не важно индивидуальное лицо того, кто идетъ, потому что имѣетъ значеніе только счетъ рукъ, кому бы они не принадлежали.

До извѣстной степени коллективъ, осуществляемый сейчасъ въ Россіи, основная сущность большевизма, — это тоже исчисленіе количества, — не Иванъ, Петръ, Сидоръ и такъ далѣе... а одинъ, два, три, сто, тысяча!!! Не органическое сліяніе свободныхъ путей, а механическое ихъ сочетаніе.

Въ путяхъ преобразенія Иванъ, Петръ, Сидоръ начинаютъ существовать, какъ органически и свободно слитыя воли. Тутъ «свободное волеизъявленіе не всего народа». Тутъ гармонически осуществленное народоправство. Количество не соединяется механически, а становится единымъ цѣлымъ организмомъ, народомъ, имѣющимъ свое единое лицо и включающимъ въ себя отдѣльныя индивидуальныя лица. Это не горсть песка коллектива, а крѣпкое единство всѣхъ частей каменной глыбы.

Въ предѣлѣ преобразенія, въ полнотѣ,

тамъ, — «гдѣ двое или трое во Имя Мое тамъ и Я посреди нихъ».

Другими словами, двое или трое не слагаются, какъ отдѣльные механическія единицы коллектива. Двое или трое не срастаются, какъ органическое единство творящаго свою волю народа. А слагаясь, срастаясь, они не остаются равными себѣ, но приобрѣтаютъ отъ факта сложения, сращения еще нѣчто, что въ нихъ не заключено, нѣчто, что по существу больше ихъ, что преобразуетъ и вновь опредѣляетъ ихъ.

Въ этихъ линіяхъ можно искать многихъ путей. Тутъ пути націи, пути демократіи, пути социализма.

Три эти слова опредѣляютъ большую и подлинную степень преобразования первоначальной тѣмы коллектива. Они возможны лишь при достиженіи значительнаго совершенства.

Но, конечно, они не завершеніе, они не окончательное продолженіе, не окончательное преобразование, не святость, не полная послѣдняя реальности, не моментъ слиянія съ Богомъ.

И въ этомъ отношеніи движеніе мыслится безконечно долгимъ и трудно опредѣлимымъ въ отрѣзкѣ времени нашихъ жизней.

Тутъ важно только утвердить подлинную реальность, подлинную сущность этихъ путей.

Кто имѣетъ къ нимъ «талантъ», тотъ долженъ и въ правѣ идти по нимъ, потому что въ предѣлѣ они ведутъ къ послѣдней полнотѣ Божества.

Отъ камня до духа, — все суще и все неизбежно въ послѣдней полнотѣ.

О материнствѣ.

Слѣщая земля несла въ своихъ нѣдрахъ слѣпое сѣмя. Не она выбирала судьбу свою и не сѣмя волей своей избрало себѣ нѣдра земли, а такъ было назначено имъ.

И въ отдачѣ своего плода міру земля принесла на своей волей избранную слѣпую жертву.

Дальнѣйшая степень преобразования этого пути, — опознавшее себя материнство.

Часть себя становится иной жизнью и остается кровно слитой съ начальной жизнью.

Въ материнствѣ есть воплощенное существованіе въ себѣ и въ другомъ, — въ другомъ, отдѣльномъ отъ себя. Мать, оставаясь въ сынѣ, отдаетъ его всѣмъ до-

рогамъ земнымъ, всѣмъ полямъ земнымъ, всѣмъ страданьямъ, и соблазнамъ. Мать уже не вольна въ судьбѣ сына, и вмѣстѣ съ тѣмъ неразрывно связана во всѣхъ его путяхъ съ нимъ.

Въ материнствѣ предѣльное ощущеніе гибели, потому что нѣтъ никакихъ силъ вмѣшаться въ сыновній путь.

Въ материнствѣ самая великая любовь, потому что оно издала и безъ возможности что-либо измѣнить влечется за сыновнимъ путемъ и какъ бы со-живетъ въ своей раздѣльности съ этимъ сыновнимъ путемъ.

Материнство не имѣетъ крыльевъ, потому что оно не можетъ рѣшать. Оно только раздѣляетъ чужое рѣшеніе. Оно страдаетъ чужимъ, вольно избраннымъ страданіемъ, и для него это страданіе не вольно избранно, а только неизбежно принято.

Материнство не виновато, но отвѣтственно. И вмѣстѣ съ тѣмъ даже въ отвѣтственности оно не можетъ выбирать своихъ рѣшеній.

Материнскій путь въ степеняхъ преобразования можетъ иногда стоять неизмѣримо ниже сыновняго пути, но даже и это не избавляетъ его отъ отвѣтственности и боли за болѣе преобразенную степень.

Тутъ все не волею избрано, а до конца неизбежно.

Тутъ въ гибели нѣтъ сознанія преодоленія, въ страданіи нѣтъ ощущенія достиженія, тутъ земля молчитъ, а звѣри воютъ, а люди исходятъ мукой отъ не завершаемой жалости.

Но ничего, ничего измѣнить нельзя. Потому что можно не вести и выводить, а только сопутствовать.

О сыновствѣ.

Сопутствовать, — другому. Земной путь, материнскій путь сопряженъ съ существованіемъ сыновняго.

Для матери нуженъ сынъ. Для воплощенія материнства воплощеніе сыновства.

Важно знать, — есть ли и обратная необходимость и обратная зависимость.

Или вышло сѣмя изъ нѣдръ земли, принесла земля міру свой плодъ, — и дальше, — пути не встрѣтятся.

Или, — въ другой степени, — отдала мать сына всѣмъ дорогамъ жизни и больше къ ней сынъ не вернется.

Еще точнѣе, — нужно ли и неизбежно ли для сына спутствіе матери .

Всѣ люди сыновья.

Но есть сыновья, не причастныя сыновству. Это тѣ, дорога которыхъ иначе намѣчена, которые имѣютъ крылья иныхъ путей.

Много плодовъ земныхъ идетъ въ пищу птицамъ и звѣрямъ и не всѣ вновь обращаются , какъ сѣмя, въ земныя нѣдра.

Но есть люди, причастные сыновству. Это тѣ, кто знаетъ и нуждается въ вѣчномъ слѣдованіи за ними матерей, не могущей помочь и безсильной что-либо измѣнить.

Причастны сыновству тѣ, кто даже будучи вожжами, всегда остаются вѣдомыми, тѣ, кто идетъ не въ одиночку, а всегда чувствуетъ за собой идущихъ и вѣдомыхъ имъ.

Это тѣ, передъ которыми впереди не прорубленная дорога, а заросшая лѣсная чаща.

И наконецъ, — главное, — причастные сыновству, идутъ не къ побѣдѣ въ легкой борьбѣ, а могутъ побѣждать , только принесеніемъ себя въ жертву. Плоды же побѣды, — не для нихъ.

Сыновство опредѣляетъ ихъ подвигъ, какъ жертву, какъ защиту собою, — своей кровью и мукой, — тѣхъ, кто стоитъ за ними.

И вотъ тутъ ясно, что самый высокій подъемъ ихъ въ степеняхъ преображенности, не исключаетъ, а наоборотъ предпріимаетъ минуты безсилія , минуты звѣринаго воя, минуты такіа, когда они падаютъ на землю и ничего не могутъ , и хотя бы только , чтобы чья-то , тоже ничего не могущая измѣнить рука, прикоснулась къ нимъ, чтобы путемъ прикосновенія къ матери они осознали , что они не до конца одиноки, что ничего не мѣняющаго связь ихъ съ нѣдрами даетъ передышку, наполняетъ новыми силами.

Путь сыновства неизмѣнимъ, — это путь вольно выбранной жертвы. Но онъ осуществимъ только при наличіи матери, въ безсиліи своемъ покрывающей силу сына.

Тутъ важно только знать, что въ своей сепаратности они могутъ быть не равноцѣнны. Сынъ можетъ быть въ предѣльных степеняхъ преображенія, въ приближенія къ святости. А мать можетъ быть въ это время лишь темными земными нѣдрами.

И не смотря на это ихъ встрѣча неизбежна

и необходима для обоихъ. Прикоснувшись къ темнымъ земнымъ нѣдрамъ, сынъ получаетъ право на свой подвигъ и силу для него.

Никакая «косая сажень въ плечахъ» не можетъ казаться матери чѣмъ то, чего она не можетъ покрыть собой.

Богоматерь.

Не знаю, могъ бы кто-нибудь понять святость земли , и святость материнскаго пути, если бы мы не имѣли его передъ глазами въ полномъ его преображеніи.

Преображеніе и обоженіе земли, плоти, матери, — это Богоматерь.

Путь Богоматери, — не Голгофа. Она не могла даже молить, чтобы ее миновала горькая чаша ея пути. Она могла только принять его любовью, жалостью, неизбежностью, обреченностью.

Это не вольныя страданія крестной смерти, а заранѣе предвѣщенный и неотвратимый обоюдоострый мечъ, проходящій въ сердце.

Сыновство Христа одновременно сыновство не только Богу, но и Богоматери. Сыновство, преображенное до послѣдней полноты. И въ этомъ сыновствѣ, въ этомъ подвигѣ жертвы не было возможности сдѣлать мать; оберечь ее отъ обоюдоостраго меча въ сердцѣ.

Богоматерь, — Преображенная Плоть, Святая Земля. И защищена она, и обожена она, и искуплена она страданіями Сына. Для искупленія ея, — а въ ней всѣхъ, — снѣгъ пришелъ въ міръ. Путь сыновства, — путь жертвы за мать. И путь этотъ вмѣстѣ съ тѣмъ есть путь, пронзающій сердце матери обоюдоострымъ мечомъ.

Земля свята своимъ стояніемъ у креста. Земля искуплена мечомъ , ея пронзившимъ. Но земля не на крестѣ. Земля не волею своей избираетъ путь свой, а волею Сына, жертвы влекома и идетъ по пути своему.

Но это все въ послѣднихъ вершинахъ преображенія.

Человѣческое.

Въ осуществленіи материнскаго начала внѣ предѣловъ отдѣльныхъ человѣческихъ путей, а въ общемъ историческомъ раскрытіи и пути всего человѣчества, есть та же устремленность къ послѣднимъ предѣламъ преображенія, къ полнотѣ бытія.

Человѣчество по сути своей сыновно и путь человѣческій, — путь сыновній.

Въ предѣлѣ, преображенному человѣчеству противустоитъ Святая Земля, изначальная мать его, влекущаяся за его крестнымъ путемъ и предстоящая его преображающей Голгофѣ.

И въ предѣлѣ нескончаемая человѣческая Голгофа заключена въ вѣчномъ утвержденіи себя, какъ Богочеловѣчествѣ. Въ этомъ послѣдняя степень преображенія пути человѣческаго, до сліянія его съ полнотой.

Но въ каждое данное время воплощеніе въ Богочеловѣчество не является предѣльнымъ, всегда лишь въ становленіи.

Сыновству человѣчества сопутствуетъ материнское начало земли.

Земля какъ-бы усыновляетъ божественную ипостась сына. И Голгофу человѣчества, опредѣленную божественной ипостасью богочеловѣчества, воспринимаетъ, какъ обоюдоострый мечъ, неизбежность котораго отворотить нельзя.

При всей реальности понятія «человѣчество» оно реально неузнаваемо. При всей реальности понятія земли, она тоже не дана физическому постиганію.

Поэтому въ области постигаемыхъ реальностей надо говорить объ отдѣльных лицахъ, воплощающихъ въ себѣ частично или сыновній путь человѣчества, или материнскій путь Святой Земли. И только такъ можно познавать эти два начала.

Путь человѣческаго сыновства, путь вольно избранной жертвы и искупающей смерти, сознаваемой, какъ гибель, какъ послѣдній предѣлъ, — удѣлъ многихъ, тѣхъ, кто является подлинными отображеніями человѣчества.

И такъ же въ отдѣльных людскихъ путяхъ отображенъ ликъ святой земли, безсильной измѣнить и отворотить что-либо, но принимающей обоюдоострый мечъ.

На этихъ путяхъ люди не ищутъ и вольно избираютъ жертву, а неизбежно предстоятъ чужой жертвѣ, не страдаютъ, а со-страдаютъ, не борятся, а облегчаютъ борящихся, не побѣждаютъ, а стенаютъ отъ трудности побѣды.

Путь этотъ не крылатъ. Путь этотъ никуда будто бы и не выводитъ, потому что преображается только чужимъ преображеніемъ.

По онъ въ общемъ міростроительствѣ такъ же святъ и неизбеженъ, какъ путь сыновній, потому что нестерпимъ былъ бы сыновній путь, если бы у Голгофы

не стояло материнство, если бы не было сознанія, что Голгофа воспринимается материнствомъ, какъ мечъ, пронзающій душу.

И можно утверждать, что въ любое время и въ любыхъ степеняхъ преображенности, люди материнскаго пути опознаютъ тѣхъ, кто на путяхъ сыновнихъ.

И обратно.

Ни время, ни мѣсто, ни степень тяжести, ни внутренняя значимость ея, — не могутъ помѣшать мгновенному опознанію.

Дальнѣйшее опредѣляется только однимъ, — нужно ли вотъ сейчасъ, вотъ на этотъ крикъ броситься къ данному сыну данной матери, или — вѣрнѣе, — дѣйствительно ли истинно и неотвратимо она влекома сейчасъ по окрестному пути даннаго сына.

В о в р е м е н н о м ъ .

Въ историческомъ раскрытіи Богочеловѣчества, въ приближеніи къ состоянію, когда всѣ будутъ едино, — есть эпохи, стояція подѣ различными знаками, какъ бы исключительно посвященными одному изъ началъ, входящихъ въ единое человѣческое лицо.

Часто въ чередованіи ихъ противоположной значимости они какъ бы отрицаютъ другъ друга. И истины, найденныя на другихъ путяхъ, тогда объявляются ложью. Тутъ опять утвержденіе реальности зла путемъ отрицанія истинности одного изъ путей къ человѣческому преображенію.

Эпохи, стремящіяся къ утверженію человѣческихъ началъ въ постепенно преображающемся Богочеловѣчествѣ, часто кощунственно отрекаются отъ предшествующихъ эпохъ, когда человѣческая мысль была устремлена къ постиженію своей причастности Богу.

А эпохи устремленныя къ Богу, какъ бы отрекаются отъ своего человѣческаго естества и предають его.

Надо имѣть любовь, чтобы видѣть въ предѣлѣ преображенія святость обѣихъ естествъ.

И можетъ быть человѣчество въ теченіи и восхожденіи своемъ было бы разсыпано, раздроблено на части, вѣчно бы отрекалось отъ своего вчерашняго дня и этимъ самымъ предавало бы себя злу не могло бы имѣть единого лица и единого пути, — если бы при всѣхъ мукахъ этихъ попытокъ отреченья, предать, раздро-

биться и разсыпаться, если бы при всё-временномъ предаваніи себя вольной смерти, — человѣческому роду не предстояла бы Мать.

Земля не отречется отъ человѣчества и не предасть своего материнства. Земля объединить разрозненные временемъ муки. Земля оправдываетъ и минуты исканій своихъ человѣческихъ путей, и минуты когда духъ человѣческій приближается къ слиянію съ Богомъ.

Потому что минута даже величайшаго подвига звенитъ въ духѣ матери какъ вопль:

— Боже мой, Боже мой, вскуе оставилъ меня?

Родина и народъ.

Родина — родившая — Мать — родная земля.

Народъ — народившійся, — Сынъ.

Для насъ мать, — изъ всѣхъ земель самая Земля, изъ всѣхъ матерей наша мать, Россія.

И сыновень путь русскаго народа по отношенію къ ней.

Надо только понять, что каждый отдѣльный человѣкъ можетъ быть корнями своими болѣе причастенъ русскому народу или болѣе причастенъ Россіи.

Русскій народъ вольно выбралъ сыновнюю гибель свою и взошелъ на Голгофу. Можно отдѣльному человѣку вмѣстѣ съ нимъ восходить на Голгофу и вмѣстѣ съ нимъ вольно избирать крестъ свой.

Материнскій путь Россіи, страны, земли, мука не вольно избранная, а притерпѣваемая. И вмѣстѣ съ ней можно отдѣльнымъ людямъ раздѣлять мечъ Голгофскаго креста, пронзающій сердце.

Материнская мука Россіи, путь ея преображенія. И въ ней она какъ бы утверждаетъ себя, какъ исконно материнскій путь, путь по преимуществу материнскій.

Среди міра Россія, — всего болѣе земля, Святая Земля, мать, удѣлъ Богородицы.

Народамъ даны разные пути.

Россіи же данъ материнскій путь и въ этомъ нельзя не видѣть конечную цѣль ея служенія.

Россія сопутствуетъ со-страдаетъ міру. Россія не вольнымъ хотѣніемъ беретъ, и отрывается, и вновь беретъ свой крестъ, а силой своего материнства влекома за міромъ, за народомъ своимъ, пронзена мечомъ крестной муки человѣчества. И

силой материнства своего можетъ она покрыть сильнаго.

И вмѣстѣ съ тѣмъ міръ, народъ, не можетъ пощадить матери.

Должное.

Уже вѣка познается истинное имя Россіи и истинное имя ея народа.

Исторически чередуются различныя эпохи.

Они могутъ быть эпохами, стоящими подъ знакомъ материнства. Или эпохами, стоящими подъ знакомъ сыновства.

А въ сыновствѣ, — въ пути не родины а народа, — есть всегда воплощаемое Богочеловѣчество.

Другими словами, соборно-единный русскій народъ въ предѣлѣхъ своемъ можетъ быть переображенъ въ подлинное Богочеловѣчество.

Но эпохи дробятся и дальше. Иногда народъ со всей страстью и мукой посылаетъ своихъ дѣтей на смерть и на гибель, въ тюрьмы и на висѣлицы, для утвержденія и раскрытія полноты своего человѣческаго лика.

Державенность человѣческаго начала опредѣляетъ себя, какъ должное. Человѣческая справедливость говорить о человѣческомъ равенствѣ и бьется до смерти противъ рабства.

Материнство, Родина, Россія сопутствуетъ человѣческому пути своего народа, благословляетъ его, и стоитъ у его креста.

И путь этотъ человѣческій въ предѣлахъ преображенности святъ, не отрицаемъ, не обходимъ, какъ одинъ изъ частей преображенного Богочеловѣчества.

И если въ чередованіи эпохъ за такимъ поколѣніемъ идетъ другое, отрицающее его, и избираетъ муки духа, очищеніе міра личной углубленностью, то въ отреченіи народъ раскалываетъ себя, теряетъ едінный путь, утверждаетъ хаосъ, зло, отсутствіе цѣльности.

Въ самомъ себѣ каждый истинно сущій путь ведетъ къ полнотѣ Божества. И поэтому тутъ вопросъ только въ томъ, къ какому пути «талантливо» данное поколѣніе.

Но синтезъ всѣхъ путей, цѣльность разрозненныхъ частей народа, собираніе всѣхъ подвиговъ въ едінный народный подвигъ, даетъ материнство.

Родина, родившая, Святая Земля, Россія — влеклась раньше за сыновнимъ путемъ своего народа, когда онъ утверждалъ

свою человѣческую свободу. Она же влечется и сейчас за нимъ, когда, отрекаясь отъ человѣческой борьбы, отъ боя за свое человѣческое правонаравенство ина хлѣбъ, начинаетъ народъ мукой воплощать заложенную въ немъ божественную ипостась.

Въ пути матери соприкоснутся пути народа. Единой материнской мукой сольются въ единый ликъ двѣ ипостаси народа.

И вмѣстѣ съ тѣмъ только жертвой народа можетъ быть искуплена мать.

Къ этому надо только еще добавить, что въ историческомъ процесѣ эпохи, отрицающія другъ друга, конечно, не единственные.

Есть еще эпохи полноты синтеза.

Въ конечномъ счетѣ только они опредѣляютъ степень воплощенности Богочеловѣчества.

И эта степень воплощенности для каждаго историческаго момента опредѣляется

сочетаніемъ всѣхъ творческихъ достижений въ области человѣческой, съ полнотой неподвижной божественной истины.

Да оно и не можетъ быть иначе, потому что въ Богочеловѣчествѣ элементъ Божественный неподвиженъ и въ приближеніи къ нему происходитъ только его раскрытіе.

Человѣческій же элементъ всегда творимъ, въ человѣческомъ элементѣ нѣтъ данной заранѣ полноты, а преображеніе его идетъ черезъ твореніе новыхъ цѣнностей.

Такъ оно и въ церкви: церковь вѣчно должна сочетать въ единое соборное Богочеловѣчество полноту неподвижной божественной истины съ текущимъ и вѣчно творимымъ началомъ человѣчества.

Е. Скобцова.

О ДУХЪ ВРЕМЕНИ И ПОНИМАНИИ ЕГО.

(По поводу послѣднихъ статей Н. А. Бердяева).

Различные дары даны различнымъ людямъ. Такъ, повидимому Н. А. Бердяеву дано пытливое устремленіе въ глубь историческаго движенія, исканіе смысла и цѣли этого движенія и иногда проникновеніе и полное подъема угадываніе основоположнаго - религіознаго смысла совершающихся историческихъ событій и переломовъ. Въ своемъ замѣчательномъ наброскѣ «Новое Средневѣковье» (1924 г.) Н. А. Бердяевъ съ изумительной силой и большой убѣдительностью и яркостью старается вскрыть назрѣваніе новаго міроощущенія, новаго отношенія къ жизни, новаго ощущенія, охватывающаго многихъ, и многихъ, все, что за событіями повседневной и государственной жизни. За политической и культурной борьбой, за исканіями и достиженіями, стоятъ нѣкія послѣднія величины, нѣкія основныя, потустороннія силы, силы не нашего, относительнаго человѣческаго масштаба, а именно нѣчто основное и послѣднее, что опредѣляетъ ходъ и направленіе всего движенія. Тотъ міръ, болѣе глубокий и потому болѣе реальный, не отрѣзанный окончательно отъ нашего этого міра, но входитъ въ него, направляетъ его въ значительной степени, опредѣляетъ его, не лишая человека его свободы. Сознаніе величія и тайны того, что совершается, значительности даже обыденнаго и вмѣстѣ съ тѣмъ сознаніе *ответственности*, выпадающей на нашу долю, есть свидѣтельство о большой глубинѣ, большой зрѣлости, большой «метафизичности» многихъ теченій нашей эпохи, потрясенной до глубины великой войной и мировыми бѣдствіями, сравнительно съ болѣе близоруко-матеріалистической эпохой предыдущей, увлеченной кумиромъ лишь внѣшняго, лишь матеріальнаго или матеріалистически направленаго преуспѣхъ. Богъ и дьяволъ становятся какъ бы

болѣе ощутимы, чувствуются шаги Божіи в исторіи.

Мысль Бердяева достигаетъ высокаго напряженія, языкъ его -- большого подъема и силы. Можно конечно задать, *себѣ* вопросъ: не идеализируетъ ли онъ слишкомъ новый «духъ времени», не обобщаетъ ли онъ слишкомъ, не переноситъ ли на весь міръ, на всю историческую эпоху тотъ тяжелыми скорбями купленный опытъ, тотъ переломъ духовный, который пережили и переживаютъ многие изъ русскихъ? Но во всякомъ случаѣ эта попытка характеристики «новой» назрѣвающей эпохи интересна и значительна.

И вотъ удивительно, что человекъ, такъ провидящій, такъ ощущающій значеніе этихъ тенденцій нашей эпохи, огуломъ и безоговорочно отмечаетъ какъ разъ многихъ изъ тѣхъ, именно изъ русской среды, кто захваченъ этими вѣяніями внутренняго духовнаго возрожденія. И странно становится, что мыслитель, повидимому, столь зоркій, когда касается дѣла общаго процесса, становится одностороннимъ, не зрящимъ, когда дѣло касается нѣкоторыхъ людей, конкретныхъ явленій. Онъ видитъ одухотворяющую идею въ общемъ, отвлеченно безлично взятомъ процессѣ, но не видитъ духовнаго огня, горящаго въ отдельныхъ, конкретныхъ людяхъ, болѣе того захватывающаго широкіе круги его собственныхъ соотечественниковъ. Н. А. Бердяевъ неоднократно прежде высказывалъ мысль, что одинъ изъ минусовъ русскаго прошлаго, по сравненію съ исторіей Запада, было отсутствіе въ Россіи института рыцарства съ его возвышеннымъ идеализмомъ. Рыцарство по существу своему есть воплощеніе идеи *чести*, въ отличіе отъ идеи простаго долга. Честь не считаетъ, она всецѣло, безраздѣльно отдаетъ себя, она дѣлаетъ сверхдолжное, она не органичивается

лишь тѣмъ, чего требуетъ государствен-
ный внѣшний долгъ, но даетъ больше. Ры-
цари должны были быть не только вѣрны-
ми вассалами своего сюзерена по защитѣ
тѣхъ, кого никто не защищалъ — вдовъ и
сиротъ. И вотъ теперь, когда у Россіи пора-
дилось новое рыцарство, прошедшее че-
резъ подвигъ добровольнаго служенія Ро-
динѣ, добровольной борьбы за нее, когда
уже не существовало государственнаго цѣ-
лага и государственнаго принужденія —
теперь Н. А. Бердяевъ закрываетъ глаза
на это и отмахивается и не хочетъ видѣть тѣхъ,
кто охвачены этимъ духомъ новаго рыцар-
скаго безмѣрнаго служенія. Я не хочу
этихъ людей, я не хочу русское національ-
ное движеніе односторонне идеализиро-
вать: много въ немъ, слишкомъ много чело-
вѣческаго и за каждый суровый упрекъ,
не отрицающій его по существу и вытека-
ющій изъ любви, должно русское націо-
нальное движеніе быть глубоко благодар-
но суровому обличителю. Но Н. А. Бер-
дяевъ просто его не понимаетъ, не понима-
етъ одухотворяющей его силы. Болѣе того,
Н. А. Бердяевъ находитъ терминъ, кото-
рый онъ прилагаетъ ко всемъ представи-
телямъ русскаго національнаго движенія
— «правые монархисты», и клеймитъ ихъ,
какъ таковыхъ, исходя какъ будто изъ ре-
лигіозныхъ основаній.

Тутъ есть двѣ коренныя недопустимыя
ошибки.

Нельзя представителей русскаго націо-
нальнаго движенія въ самомъ существѣ ихъ
характеризовать только словами: «пра-
вые монархисты». Они — монархисты и
они въ значительной степени «правые»,
но это не есть для многихъ изъ нихъ окон-
чательно опредѣляющее, послѣднее, осно-
воположенное, то, изъ чего все вытекаетъ —
они не только монархисты и правые. Рѣ-
шающее есть вѣяніе новаго духа — духа
подвига, и это игнорируетъ Н. А. Бердя-
евъ.

Далѣе Н. А. Бердяевъ видитъ главную
опасность «праваго движенія» въ томъ, что
оно пренебрегаетъ іерархіей цѣнностей и
изъ царя и изъ родины, изъ національнаго
и монархическаго принципа готово сдѣ-
лать себѣ кумира. Допуская вполне на-
личіе такой опасности, долженъ сказать,
что игнорированіе іерархіи цѣнностей и
дѣланіе себѣ кумира не есть свойство, ис-
ключительно принадлежащее «правымъ
монархистамъ», а черта, къ сожалѣнію,
общечеловѣческая, въ меньшей степени
свойственная и лѣвымъ и правымъ и сред-

нимъ, и революціонерамъ и либераламъ,
и всемъ людямъ вообще, поскольку они
абсолютизируютъ переходящія земныя
цѣнности, которыя требуютъ освященія
отъ высшаго начала. «Правые» и «монар-
хисты» могутъ и должны быть благодарны,
если имъ указываютъ на ту опасность смѣ-
шенія цѣнностей абсолютныхъ съ цѣнно-
стями относительными, но неправильно
указать, будто это смѣшеніе цѣнностей,
это дѣланіе себѣ кумира есть черта спе-
циально свойственная «правымъ» и «мо-
нархистамъ». Развѣ демократы и респуб-
ликанцы застрахованы отъ дѣланія себѣ
кумира?

Н. А. Бердяевъ явно несправедливъ.
Онъ ощущаетъ въ нѣкоторыхъ правыхъ
абсолютизированіе человѣческаго и зем-
ного, подчиненіе моральнаго и религіоз-
наго политическому, что (свойственно
не только правымъ) и онъ строитъ изъ это-
го недостаточно обоснованныя, суровыя
обобщенія: «Насилія, къ которымъ склон-
ны правые монархистскія партіи, смертная
казнь, тюрьма, переслѣдованія инаковѣ-
рующихъ и инакомыслящихъ, носятъ ха-
рактеръ нормативный, возводится въ за-
конъ жизни» (Путь, № 1, 1926, стр. 180).
Болѣе того, онъ готовъ монархистовъ и
правыхъ ставить по существу почти на одну
доску съ большевиками (они, по его мнѣ-
нію, «обычно болѣе любятъ насиліе во имя
своего пониманія добра и легче относятся
къ политію крови и убійству человѣка,
чѣмъ большая часть другихъ направленій,
если не считать коммунистовъ» — «Путь»
№ 3).

Эти обобщенія производятъ впечатлѣніе
предвзятости или личной антипатіи или
просто партійности.

Партійность не есть само по себѣ что-
нибудь абсолютно отрицательное, но не-
правильна и неумѣстна партійность, хотя
бы и скрытая, проповѣдуемая съ религіоз-
ной точки зрѣнія, что дѣлаютъ, можетъ
быть, нѣкоторые «правые», но что несом-
ненно дѣлаетъ и Н. А. Бердяевъ.

Н. А. Бердяевъ проявляетъ, такъ ска-
зать, отрицательную партійность и потому
и недостатокъ терпимости и вдумчиваго
пониманія къ новой духовной жизни — по-
рыву подвига, національнаго и религіоз-
наго, укорененнаго религіозно и освящен-
наго (ибо религія есть высшее — Богъ вы-
ше родины! — и она, религія, должна ос-
вящать и облагораживать и служащихъ
родинѣ), охватившаго многочисленныхъ
русскихъ людей, особенно многихъ изъ

нашей молодежи. Онъ самъ строить страшныя вѣтряныя мельницы, превращая абераціи «праваго» настроенія (можетъ быть довольно многочисленныя) въ общее правило; что многіе и многіе изъ тѣхъ, кого, онъ называетъ правыми, суть правые и націоналисты лишь *во вторую очередь*, ибо признають именно іерархію цѣнностей, т. е. ставятъ Бога выше и своихъ правыхъ политическихъ идеаловъ и даже родины. Но не видятъ они противорѣчія по существу между вѣрой въ Бога и служеніемъ родинѣ: низшее, земное, т. е. Родина, должны освящаться высимъ, абсолютнымъ — служеніемъ Богу. Болѣе того, вѣра въ Бога *требуетъ подвига любви*: «какъ можешь ты любить Бога, котораго не видишь, если не любишь брата, котораго видишь». «По сему узнають, что Вы Мои ученики, если будете имѣть любовь между собою».

Н. А. Бердяевъ, нападая жестоко и страстно не только на книгу И. А. Ильина, но и на самый духовный обликъ И. А. Ильина, нападая безъ всякихъ оговорокъ на правыхъ вообще, какъ разъ нарушаетъ заповѣдь любви, ибо осуждаетъ не аберацію

мнѣнія, а производить судъ надъ человѣческими личностями и забываетъ предостерегающее слово — о томъ, кто скажетъ брату своему: «безумный!»

Пророкъ долженъ имѣть любовь. Такая любовь была и у одного изъ глубочайшихъ и величайшихъ по духу русскихъ людей А. С. Хомякова, почему онъ и могъ, исходя изъ этой просвѣтленной пророческой любви сурово и даже безпощадно бичевать пороки своей родины. Н. А. Бердяевъ, писатель, глубоко согрѣтый духомъ христіанской свободы, глубокій христіанскій мыслитель, самъ — одна изъ крупныхъ цѣнностей современной нашей философской литературы, отъ котораго мы ожидаемъ еще многихъ цѣнныхъ плодовъ его творчества, — забываетъ однако объ одномъ, и при томъ самомъ основномъ и самомъ важномъ: лишь глазамъ любви, которая проникаетъ вглубь, раскрывается истинная духовная сущность людей и явленій.

Николай Арсеньевъ.

О МОНАРХИИ.

Въ «Дневникъ Философа», появившемся въ IV номеръ «Пути», Н. А. Бердяевъ высказываетъ мнѣніе, что въ нынѣшнее время многіе утѣрали способность объективно относиться къ монархіи; о ней вспоминаютъ какъ о потерянномъ раѣ. Странной кажется идеализация рухнувшей монархіи. Какъ будто жестокой урокъ исторіи не понять и русское общественное мнѣніе утѣшается сладкими воспоминаніями о добромъ старомъ времени, вмѣсто того, чтобы понять, что исторія свершается во времени и потому вспять не возвращается. Какъ будто забыты многочисленные недостатки монархіи. Конечно, недостатки эти ничтожны по сравненію съ ужасами коммунизма, но какъ бы ничтожны они ни были, на нихъ нельзя закрывать глаза. Ихъ нужно смѣло обличать. Съ монархіей нельзя мириться, какъ съ наименьшимъ зломъ. Нужно понять урокъ исторіи и искать неустанно наиболѣе совершенную форму осуществленія человѣческаго общества. Не окончательно ли умерла монархія и правда ли, что монархисты, желая вызвать ее вновь къ жизни, обнаруживаютъ непониманіе исторіи и неспособность къ творчеству?

Врядъ ли кто станетъ утверждать, что русская монархія была совершенной; ея недостатки можно и должно обличать; но не критикой русской монархіи рѣшается вопросъ о цѣнности самой монархической идеи: вѣдь если идея плохо осуществлялась, то это не значитъ, что сама идея плоха. Если бы даже идея монархіи была безукоризненно выполнена, она не смогла бы осуществить на землѣ абсолютное добро; какъ всякая идея она — плодъ человѣческаго творчества, потому она не можетъ претендовать на степень цѣнности абсолютной. Чтобы опредѣлить цѣнность идеи, нужно вынуть ее изъ времени, изъ дурной безконечности непрестаннаго умирания. Можетъ быть потому и обозначилось

теперь «поправѣніе» русскаго общественнаго мнѣнія, что ярко выявилась религиозная цѣнность монархической идеи, освобожденной отъ ея несовершенной земной оболочки?

По мнѣнію Н. А. Бердяева, монархія имѣла религиозно-мистическій смыслъ для языческаго сознанія, т. е. въ эпоху обоготворенія царской власти въ Египтѣ и въ императорскомъ Римѣ. Н. А. думаетъ, что въ христіанскую эпоху монархія должна впасть въ соблазнъ Великаго Инквизитора, т. к. христіанскій царь беретъ на себя все бремя свободы и отвѣтственности передъ Богомъ, оставляя народъ въ состояніи дѣтской невинности.

Языческое сознаніе еще не изжито въ христіанскую эпоху; съ великимъ трудомъ освобождается человѣкъ отъ власти кумировъ.

Человѣческій духъ, порываясь къ истинѣ въ процессѣ познанія и творчества, запинаясь на идеяхъ, на формахъ, въ которыя онъ облачается, безсильный достигъ Бога; человѣческій духъ держится за созданный имъ же самимъ формы, опасаясь паденія въ хаосъ. Если бы въ исканіяхъ своихъ онъ достигъ Бога, онъ не нуждался бы въ идеяхъ и былъ бы свободенъ отъ нихъ; достигнувъ истины, онъ обрѣталъ бы свободу.

Всякая форма ограничиваетъ человѣческую свободу, она настойчиво требуетъ быть познанной, преодоленной; если она не будетъ преодоленной, она представится таинственнымъ кумиромъ, превосходящимъ по природѣ своей силу человѣческаго творчества; кумиръ этотъ будетъ внушать страхъ и требовать поклоненія себѣ.

Станнымъ можетъ показаться утвержденіе, что индивидуальное стремленіе человѣка стяжать истину, т. е. свободу, въ подвигъ творчества, приводить къ созданію формъ, стѣсняющихъ свободу и могущихъ стать кумирами, преграждающими

доступъ къ Богу. Можно даже утверждать, что человеческое творчество есть созиданіе Вавилонской башни, можно усумниться въ цѣнности творчества, въ его нравственной оправданности. Не потому ли человѣкъ творитъ, что онъ не въ силахъ нести бремя свободы и хочетъ ограничить себя, закрѣпить себя созданными формами?

Если положительно отвѣтить на этотъ вопросъ, то нужно будетъ осудить и одну изъ тѣхъ формъ, въ которую облекается человеческій духъ въ своихъ неудачныхъ исканіяхъ истины — идею монархіи. Пріемлемой окажется лишь непосредственная теократія. Правъ будетъ Н. А. Бердяевъ, утверждающій, что царская власть есть порожденіе грѣха.

Результаты творчества плачевны; но развѣ можно требовать отъ грѣшнаго творчества способности достигать истину безъ подвига?

Творчество рождается въ смутномъ ощущеніи человѣкомъ своей грѣховности, т. е. изъ неудовлетворенности человѣка; человѣкъ стремится овладѣть цѣнностями, которыя ему недостають. Творческій процессъ, въ сущности, то же, что процессъ познавательный. И въ творествѣ и въ познаніи человѣкъ выходитъ изъ оболочки самодовольства, признаетъ существованіе внѣшняго міра, какъ бы смиряется передъ внѣшнимъ міромъ; познаніе, зарождающееся въ актѣ смиренія, осуществляется въ связи субъекта съ объектомъ познанія, т. е. въ актѣ любви. Форма (объектъ), возникшая въ порывѣ человѣка къ истинѣ, т. е. къ Богу, есть уменьшенное отраженіе истины, требующей дальнѣйшаго раскрытія. Форма, существованіе которой констатировано въ моментъ зарожденія акта познанія, можетъ быть принята или отвергнута субъектомъ; любовь, познающая можетъ переродиться въ ненависть. Аскетическая ненависть къ міру — преодоленіе и познаніе міра.

Форма давитъ на сознаніе, ограничиваетъ свободу познающаго и требуетъ преодоленія. Потому правы мистики, которые видятъ въ мірѣ *itinerarium* къ Богу; міръ, созданный мыслью Бога, воплотившійся въ форму, насъ ограничивающую, учить насъ смиренію и требуя отъ насъ познанія, принуждаетъ насъ къ любви.

Въ актѣ познанія должны встрѣтиться двѣ любви — любовь, заключенная въ объектѣ стяженномъ творчествомъ — въ формѣ, и любовь субъекта къ объекту.

Человѣкъ не можетъ познать Бога, пока

Богъ — чистый Духъ, не воплотившійся въ форму. Богъ познавался постольку, поскольку Онъ самъ давалъ себя познать, поскольку Онъ снисходилъ къ людямъ и воплощался.

Преп. Макарій Египетскій, въ словѣ «О возвышеніи ума» говоритъ о воплощеніи: «Безпредѣльный и безплотный, Господь по безпредѣльной благодати плодотворитъ Себя; Великій и Присущественный, какъ сказать бы иной, умалется, чтобы приидти въ возможность сорастворяться съ умными Своими тварями — душами, разумью Святыхъ и Ангеловъ, чтобы для нихъ сдѣлалось возможнымъ причащаться безсмертной жизни Его божества, потому что всякая тварь и Ангелы, и душа и демонъ по собственной своей природѣ есть тѣло».

Форма не только ограничиваетъ человеческую свободу, не только грозитъ превратиться въ кумиръ и заслонить Бога; ея существованіе, какъ объекта познанія, необходимо для существованія познанія. Лишь черезъ форму человѣкъ восходитъ къ истинѣ, т. е. къ освобожденію отъ власти грѣха. Форма — не порожденіе грѣха, а порожденіе любви.

На это можно возразить, что творчество, порождающее форму, можетъ совершаться не только во славу Божию, но и во славу дьявола, т. е. можно поклоняться не только Богу, но и дьяволу; оно неизмѣнно сохраняетъ свой релігиозный характеръ, хотя конечные объекты поклоненія диаметрально противоположны. Творчество во имя Божіе отличается отъ творчества во имя дьявола тѣмъ, что въ первомъ случаѣ человѣкъ сознаетъ свое ничтожество до конца, смиряется до конца и любитъ совершенной любовью, т. е. любовью не только имѣющей Бога объектомъ своимъ, но и своимъ источникомъ; зато во второмъ случаѣ человеческое смиреніе не доведено до конца, — оно останавливается на поклоненіи ложному богу, кумиру; любовь, не могущая преодолѣть кумира, — несовершенна, не питается отъ источника любви Божіей, безсильная достигнуть созерцанія Бога. Кумиромъ можетъ оказаться и личность самого человѣка, творящаго, но не въ самый моментъ творчества, который всегда будетъ самоотдачей, но въ моментъ конечный для даннаго творческаго акта.

Форма, обрѣтаемая творчествомъ во имя Божіе, имѣетъ за собой безконечную перспективу, уходящую въ вѣчность, причастную истинѣ освобождающей; творче-

ство же богопротивное лишено этой перспективы.

Насыщенное любовью, творчество во имя Божіе кристаллизуется въ форму, доступную человѣку, хотя и требующую непрестаннаго напряженія его любви; въ подвигъ познанія благодатной формы человѣкъ восходитъ къ конечному единству съ Богомъ. Для примѣра можно взять притчи І. Христа; онѣ облечены въ форму простыхъ разсказовъ и въ нихъ умалется все откровение о Царствѣ Небесномъ; любовь, познаніе, раскрытая ихъ смыслъ, ведетъ по пути жизни вѣчной въ абсолютную свободу.

Переходя къ непосредственному разсмотрѣнію вопроса о монархіи, можно сказать, что существуетъ два типа государственной власти, соответствующіе двумъ основнымъ типамъ формъ. Типы эти: теократическій и идолократическій. Въ теократіи главой государства является Богъ (см. опредѣленіе теократіи, данное Іосифомъ Флавіемъ, создателемъ этого термина *Contra Apion*: 2, 164).

Для христіанскаго сознанія теократія государство, входящее въ икономію церкви.

Для сознанія нехристіанскаго, государство мыслится какъ самостоятельная цѣльность, въ которой властвуетъ идея, признаваемая непогрѣшимой. Законы нехристіанскаго государства — непреложны, хотя *legis non habentes naturaliter quae legis sunt faciunt*. Государство это основано на вѣрѣ въ непогрѣшимость челоуѣческаго творчества, на челоуѣческой гордынѣ и на нелюбви.

Идея самодержавной монархіи — идея теократическая. Н. А. Бердяевъ видитъ религіозную неправду мистической концепціи самодержавія въ томъ, что она взваливаетъ бремя свободы и отвѣтственности на одного человѣка, снимая это бремя съ христіанскаго народа. На самомъ дѣлѣ бремя съ народа не снимается — народъ не делегируетъ свою власть царю, не облагаетъ его непогрѣшимостью. Народъ лишь смиренно признаетъ свою неспособность непогрѣшимо судить мірскія дѣла, преклоняется передъ правдой Божіей, носителемъ которой является царь, пока онъ творитъ волю Божію.

Императоръ Константинъ, въ рѣчи, произнесенной на І-мъ Вселенскомъ Соборѣ, именуетъ себя «братомъ епископовъ въ служеніи Богу» (*Evs. vita Const.* I 3 — XII).

Царская власть родственна власти епи-

скопской, покуда она сыновне творитъ волю Бога въ мірскихъ дѣлахъ, т. е. въ области, изъятой изъ вѣдѣнія церковной іерархіи: «епископъ, или пресвитеръ, или диаконъ да не пріемлетъ на себя мірскихъ поспешеній, а ина да будетъ изверженъ изъ священнаго чина», гласитъ 6-ое прав. Св. Ап. Если оправдано существованіе въ мірѣ формъ благодатныхъ, т. е. входящихъ въ икономію церкви, то оправдано и существованіе власти царя, творящаго волю Божію.

Власть эта не требуетъ себѣ рабскаго подчиненія, а подчиненія сыновняго, основаннаго на любви къ Богу, волю Котораго эта власть исполняетъ.

Власть эта — не лицепріятна, безстрастна. Она — тяжелый подвигъ, который пріемлетъ на себя царь — помазанникъ Божій, отвѣчающій въ своихъ дѣйствіяхъ не народу, вѣренному ему, а Богу. Власть эта творитъ правду Божію, а не «многомужное челоуѣческое хотѣніе», она — не произволъ возгордившагося въ своемъ ничтожествѣ челоуѣчества. Произволъ творимый во имя идеи свыше неоправданной, во имя кумира непреодолимаго, есть подлинное нарушеніе свободы народа; власть же творимая во имя Божіе, не нарушаетъ свободу народа, а воспитываетъ народъ, облегчаетъ ему путь къ истинѣ освобождающей.

Остальные типы государства не могутъ быть отнесены къ категоріи теократіи.

Монархія абсолютная, деспотія, гдѣ верховная власть носитъ лицомъ, творящимъ свою волю, признаваемую имъ непреложной истиной и потому требующей себѣ рабскаго подчиненія, — одно изъ самыхъ яркихъ проявленій богоборческой гордыни.

Государства, осуществляющія народовластие, принято называть демократіями. Къ демократіи, слѣдовательно, относятся и конституціонная монархія, гдѣ монархъ подчиненъ не волѣ Божіей, а волѣ народной, выражаемой парламентомъ.

На вѣрѣ въ непогрѣшимость челоуѣческой идеи основанъ и социализмъ, и анархизмъ; потому и они могутъ быть отнесены къ демократіи. Вѣрнѣе было бы называть всѣ эти теченія народовластіями, основанными на отрицаніи первороднаго грѣха и на вѣрѣ въ челоуѣческую непогрѣшимость, идолократіями.

Задача демократіи — созданіе рая на землѣ; христіанство считаетъ эту задачу невыполнимой. Демократія же берется за

ея выполнение, и думаетъ, что выполнить ее наилучшимъ образомъ, осуществляя волю народа, не понимая, что человеческое хотѣніе многояке, что люди вѣчно враждуютъ между собой, не обладая совершенной любовью, способной собрать ихъ во едино стадо съ единымъ Пастыремъ. Демократія не понимаетъ, что дѣйствительно единство постигается лишь въ любви, т. е. въ Богѣ, и основываетъ свои дѣйствія не на выраженіи совершенной любви — воли Божіей, какъ это дѣлаетъ царь, а на выраженіи любви несовершенной, на большинствѣ голосовъ многоякего народа.

Демократія отрицаетъ объективную Истину, т. е. Христа, и на его мѣсто ставитъ кумиръ — безблагодатное государство, безгрішное въ своихъ законахъ. Потому она борется съ Церковью активно, какъ съ организацией, имѣющей свой законъ, какъ съ государствомъ въ государствѣ.

Основанная на вѣрѣ въ непогрѣшимость человеческой идеи, она исповѣдуетъ возгордившуюся личность, чуждую сознанія своей грѣхovitости, личность отравившуюся отъ Бога, отъ любви; потому демократія — раздѣленіе.

Многіе считаютъ, что человѣческій прогрессъ ведетъ къ установленію демократическихъ государствъ; если правда, что человечество идетъ къ установленію демократическихъ государствъ, то это лишь свидѣлствуетъ о неизмѣнномъ приближеніи конца міра: ибо въ концѣ временъ осудятъ любовь.

Жестоко ошибается Розановъ, утверждая, что: «глубочайшее и, пожалуй, единственное основаніе демократіи написано во второй книгѣ Бытія, въ удивительныхъ словахъ, предшествующихъ созданію подруги Адама: не хорошо быть человѣку одному». Эти слова обосновываютъ не демократію, а монархію — теократію. Человѣкъ одинокъ въ своей гордынѣ и перестаетъ быть одинокимъ, смиряясь и любя ближняго своего въ Богѣ. Лишь въ Немъ достигается единеніе.

Среднее мѣсто между монархіей и демократіей занимаетъ аристократія. Существуетъ мнѣніе, что къ аристократіи устремляются демократія, порождаящая классъ специалистовъ государственнаго дѣла, которымъ и вручается власть. Постольку, поскольку эти аристократы творятъ свою волю или волю народную, т. е. служатъ человеческой идеѣ, а не Богу, государство ихъ не можетъ быть названо теократичес-

кимъ; оно войдетъ вмѣстѣ съ демократіей и абсолютной монархіей въ категорію идолократіи.

Вопросъ — можетъ ли группа людей служить одному Богу, а не идеѣ, ихъ объединившихъ въ группу? Если не останавливаться на группѣ аристократовъ и расширить эту группу, для большей ясности, до понятія народа, и, наконецъ, всего человечества, и положительно отвѣтить на этотъ вопросъ, то это значило бы признать возможнымъ осуществленіе непосредственной теократіи.

Н. А. Бердяевъ считаетъ, что непосредственная теократія осуществима и, что «царская власть есть порожденіе грѣха, результатъ нежеланія народа жить въ непосредственной теократіи». Еврейскій народъ, да и вообще ни одинъ народъ, не жилъ въ непосредственной теократіи. Развѣ не необходимо, для осуществленія непосредственной теократіи, чтобы народъ былъ способенъ на полную любовь, продолжающей всѣ формы, могущей обходиться безъ формъ и достигшей вѣчнаго созерцанія Бога?

Не будь первороднаго грѣха не было бы формы, не было бы времени, не было бы царской власти; царская власть — результатъ нежеланія народа жить въ непосредственной теократіи, а результатъ... неспособности. Еврейскій народъ никогда не жилъ въ непосредственной теократіи — и Моисей, и судьи были властителями народа, творившими волю Божію, т. е. занимали мѣсто наслѣдственныхъ царей, задача которыхъ — тоже творить волю Божію, а не свой произволъ и не волю народную.

Послѣ библейскаго текста, приведеннаго Н. А. Бердяевымъ, идетъ другой текстъ, гласящій: «И отвѣчалъ Самуилъ народу: не бойтесь, грѣхъ этотъ (грѣхъ желанія имѣть царя) вами сдѣланъ, но вы не отступайте только Господу и служите Господу всѣмъ сердцемъ вашимъ и обращайтесь вслѣдъ ничтожныхъ боговъ, которые не принесутъ пользы и не избавятъ; ибо они — ничто. Господь же не оставитъ народа Своего ради великаго имени Своего, ибо Господу угодно было избрать васъ народомъ Своимъ» (Перв. Кн. Ц. XII: 20-22).

Самуилъ, какъ бы учить народъ правильному отношенію къ царю; народъ, служа Господу всѣмъ сердцемъ своимъ, избѣгалъ соблазна поклоненія царю, какъ идолу; (какъ разъ въ эту эпоху въ Египтѣ царь считался земнымъ богомъ).

Н. А. Бердяевъ говоритъ, что «аргументъ

ты взятые изъ Библии, не могутъ имѣть рѣшающаго значенія въ нашу эпоху». Ветхозавѣтная плоть ждала своего искупленія воплотившимся Богомъ. Потому ветхозавѣтная плоть была оправдана лишь по мѣрѣ ея причастія плоти искупленной, поскольку она уготовляла путь Искупителю. Ветхозавѣтный мѣръ тяготѣлъ къ землѣ, къ идоламъ, противъ которыхъ неустанно боролись пророки проповѣдью Мессіи. Многіе цари Іудеи и Израиля ходили вслѣдъ идоловъ, дѣлая неудобное въ очахъ Господнихъ; они боялись смерти и не вѣрили, что въ Богѣ нѣтъ смерти. Сынъ царя Давида, Авессаломъ, воздвигъ себѣ памятникъ: «Авессаломъ еще при жизни своей взялъ и поставилъ себѣ памятникъ въ царской долинѣ; ибо сказалъ онъ: нѣтъ у меня сына, чтобы сохранилась память имени моего. И назвалъ памятникъ своимъ именемъ...» (Втор. Кн. Царствъ XVIII; 18).

Идея ветхозавѣтнаго царя была осуществлена въ полной мѣрѣ лишь царемъ Давидомъ, пророкомъ, своимъ пророческимъ

служеніемъ пріобщившимся Христу, искупившему плоть.

Въ Ветхомъ Завѣтѣ, какъ и въ Новомъ борятся двѣ тенденціи — теократическая и идолократическая, теозисъ и безсиліе грѣшнаго человѣка. Для обоихъ завѣтовъ центромъ является Христосъ.

Грѣшный человѣкъ не можетъ обойтись безъ царя, безъ власти, Богомъ оправданной, какъ онъ не можетъ обойтись безъ Церкви, безъ міра, безъ формы вообще, безъ времени и смерти, черезъ которую необходимо пройти, чтобы воскреснуть.

Непосредственная теократія осуществится лишь въ горнемъ Іерусалимѣ, когда времени больше не будетъ, когда будетъ новое небо и новая земля, когда будетъ достигнуто непосредственное созерцаніе Бога и храма больше не будетъ, т. е. храмомъ будетъ Господь Богъ Вседержитель. Новый Іерусалимъ освятится славою Божіею и «спасенные народы будутъ ходить во свѣтѣ его и цари земные принесутъ въ него славу и честь свою». (Откр. XXI. 24).

Андрей Карповъ.

ДНЕВНИКЪ ФИЛОСОФА.

(О духѣ времени и монархіи)

Н. С. Арсеньевъ упрекаетъ меня въ противорѣчіи между идеями, высказанными мною въ книгѣ «Новое средневѣковье» и моими оцѣнками существующихъ въ эмиграціи теченій. Въ дѣйствительности противорѣчіе тутъ можно увидѣть, лишь не вникнувъ достаточно въ строй идей «Новаго средневѣковья». Прежде всего непонятно, откуда заключилъ Н. С. Арсеньевъ, что я склоненъ отмѣтать тѣхъ которые «захвачены вѣяніями внутренняго духовнаго возрожденія», и отождествлять «русское національное движеніе» съ «правыми монархистами». То, что я отношу къ правымъ монархистамъ, къ нимъ и должно быть отнесено, и никакъ не можетъ быть отнесено къ русскому національному движенію и еще менѣе къ «внутреннему духовному возрожденію», признаковъ котораго въ правыхъ монархистахъ, какъ теченіи (объ отдѣльныхъ лицахъ я не говорю), не видно. Не дай Богъ отождествить наше національное и духовное возрожденіе съ правыми монархистами въ эмиграціи! Я всей душой съ такимъ возрожденіемъ и въ мѣру силъ пытаюсь служить ему. Я очень люблю рыцарство, но очень затрудняюсь открыть рыцарскія черты въ правомонархическомъ теченіи. Никогда наши «правые» не защищали «вдовъ и сиротъ», они предпочитали устраивать еврейскіе погромы. Врядъ ли можно признать рыцарскими чертами ложь, клевету, злобность, пользование безправственными средствами борьбы, къ которымъ нерѣдко прибѣгаютъ крайніе правые монархисты. Я не вижу въ этомъ теченіи чертъ духовнаго аристократизма и рыцарскаго благородства, это довольно вульгарное по своему духовному складу теченіе. Среди современной русской молодежи есть новыя души, выросшія на огненныхъ испытаніяхъ войны и революціи, которыя дѣйствительно могутъ соста-

вить ткань «новаго средневѣковья». Но «правыми монархистами» въ традиціонно-эмигрантскомъ смыслѣ этого слова эти новыя души молодежи часто бываютъ лишь по недоразумѣнію и недостатку сознательности, по причинамъ чисто эмоциональнымъ, и лучшая часть молодежи отходитъ отъ праваго монархизма. Сами же правые монархисты старшаго поколѣнія ничего общаго не имѣютъ съ «новымъ средневѣковьемъ». Это теченіе цѣликомъ должно быть отнесено къ старой, кончающейся «новой исторіи», оно есть лишь судорожная реакція прогнившихъ, разложившихся началъ «новой исторіи», — легитимной абсолютной монархіи, языческаго націонализма, капитализма и пр. совсѣмъ не старо-средневѣковыхъ и не ново-средневѣковыхъ началъ. «Новое средневѣковье» есть творческая реакція противъ этихъ началъ «новой исторіи» и потому во внутреннемъ смыслѣ есть революція, народненіе новаго общества, новой жизни. Оно менѣе всего означаетъ возвратъ къ тѣмъ началамъ, которыя господствовали до революціи, менѣе всего есть реакція бытовая, дворянская, собственническая, чиновничья, легитимистическая. «Новому средневѣковью» въ мой характеристикѣ менѣе всего будетъ свойственъ легитимизмъ, какъ не будетъ свойственъ и культъ священной частной собственности. Въ правомъ монархическомъ теченіи меня поражаетъ и даже ужасаетъ нечувствительность къ «духу времени», непониманія размѣровъ совершившагося переворота, нежеланіе сознать невозвратность прошлаго, тупой консерватизмъ въ эпоху, когда уже нечего консервировать, а нужно творить, созидать. То умонастроеніе значительной части русской эмиграціи, противъ котораго я все время веду борьбу, должно быть характеризовано какъ *дореволюціонное*, а

не пореволюціонное, и потому галлюцина-
торное, безжизненное и бесплодное. Ре-
ально, жизненно и плодотворно лишь
пореволюціонное умоастроение. Право-
реставраторское течение эмиграции нахо-
дится внѣ тѣхъ жизненныхъ процессовъ,
которые происходятъ внутри Россіи, не
хочетъ ихъ знать и понимать. И потому
оно мѣшаетъ возрожденію Россіи. Но про-
шу помнить, что я все время имѣю въ виду
не отдѣльныхъ людей, а теченіе, направле-
ніе. И вотъ нужно сказать, что это теченіе,
это направленіе настроено подозрительно,
злобно, враждебно не только къ творчес-
кимъ процессамъ, которые происходятъ
внутри Россіи, но и къ творческимъ про-
цессамъ, которые происходятъ въ русской
заграничной средѣ. Достаточно вспомнить
отношеніе, напоминающее настоящую
травлю, къ творческой религіозной и фи-
лософской мысли, къ христіанскому дви-
женію молодежи, къ Братству св. Софіи,
къ Богословскому Институту въ Парижѣ
и мн. др. Изъ самой же право-реакціонной
среды, которая доверчиво выслушиваетъ
сумасшедшій и дикій бредъ о «жидо-масон-
ствѣ»*) не вышло ни одной творческой мысли,
ни одного творческаго начинанія, эта среда
не выдвинула ни одной творческой инди-
видуальности. Въ этой средѣ есть «средне-
вѣковыя» исключительно въ смыслѣ обску-
рантизма, варварства и дикости, т. е. что
то похожее на процессъ варваризаціи
самого начала средневѣковья, а не на
средневѣковое возрожденіе. Въ наши дни
многія русскія души, не выдержавшія
испытаній эпохи, захвачены прежде всего
реакціей обскурантизма, реакціей же по-
литической есть уже нѣчто вторичное и
производное. Но съ обскурантизмомъ, съ
обскурантскимъ пониманіемъ Правосла-
вія я хочу вести непримиримую войну.
Подъ наступленіемъ почти «средневѣковья»
я понималъ не обскурантизмъ, а переходъ
отъ рационалистическаго къ мистическому
чувству жизни. Обскурантизмъ же есть
сопутствующее отрицательное явленіе. У
самого Н. С. Арсеньева этого обскуран-

тизма я не вижу, но онъ его идеализируетъ
и поддерживаетъ въ другихъ.

Основное мое разногласіе съ Н. С. Арсень-
евымъ лежитъ въ другой области. Н. С. Ар-
сеньевымъ по своему настроенію, эмоціо-
нально все еще пребываетъ въ періодъ граж-
данской войны и хочетъ идеализировать и
укрѣплять военную психологию этого періо-
да. Отсюда его сентиментальное, романти-
ческое отношеніе къ бѣлому движенію и его
вѣра, что большевизмъ долженъ быть
преодоленъ на этихъ путяхъ. Я же убѣж-
денъ и убѣжденъ уже очень давно, что
періодъ гражданской войны, военной пси-
хологии и вѣры въ преодолимость больше-
визма извѣнъ, путемъ какой-либо интервен-
ции, конечно безповоротно и что наступилъ
совсѣмъ иной періодъ, къ которому со-
всѣмъ не примѣнны мысли и чувства
Н. С. Арсеньева. Плодотворна лишь по-
литика прежде всего ориентированная на
процессы, происходящихъ внутри Рос-
си, т. е. принципиально не эмигрантская
политика. Пора уже съ національно-
патріотической точки зрѣнія признать, что,
если бы не была организована и укрѣп-
лена красная армія, то Россія распалась
бы скопцательно и была бы разбрана
иностранными державами. Въ красной ар-
міи дѣйствовали національные институты
самосохраненія Россіи для лучшаго буду-
щаго. И весь вопросъ въ ея внутреннемъ
перерожденіи. Поддерживать же интер-
венціонную военную психологию, когда
никакой войны бѣлыхъ съ красными не
происходитъ, и нѣтъ для нея никакихъ
реальныхъ возможностей, бесплодно и вред-
но. Культъ тѣхъ эмоцій, которые были
естественны въ періодъ гражданской вой-
ны, въ иной періодъ, когда этой войны
уже нѣтъ и когда она невозможна, ведетъ
къ разложенію душевной жизни. Потеря
«функции реальности», по опредѣленію
П. Жана, есть источникъ душевнаго заболѣ-
лѣванія, сумасшествія. Душевная жизнь
здорова лишь въ мѣру своего соответствія
съ реальностями. Когда же она теряетъ
связь съ реальностями, она разлагается,
дѣлается болѣзненной, образуется одер-
жимость навязчивыми идеями. Мы жи-
вемъ въ эпоху, когда нужно утверждать
здоровый и трезвый реализмъ, а не бо-
лѣзненный и сентиментальный романтизмъ,
потерявшій всякую связь съ реальной
дѣйствительностью. Между тѣмъ какъ у
лучшихъ, наиболѣе искреннихъ и чистыхъ
представителей реставраціоннаго направ-
ленія въ эмиграціи есть болѣзненный ро-

*) Я, конечно, ни мало не отрицаю са-
мого факта существованія масонства и его
иногда очень отрицательной съ религіозной
точки зрѣнія роли (таковъ «Le Grand Orient
de France»). Но масонство есть сложная
проблема и оно требуетъ объективно науч-
ного къ себѣ отношенія. Въ русской же средѣ
сейчасъ царитъ злобѣщее въ этомъ отноше-
ніи невѣжество.

мантизмъ и потеря «функции реальности». Ихъ нужно лѣчить пріемами большихъ дозъ реальности. Нужно прежде всего раскрыть глаза на реальность происшедшаго переворота, на реальность жизненныхъ процессовъ послѣ этого переворота происходящихъ. Мы живемъ не въ періодъ гражданской войны силъ революционныхъ и силъ дореволюционныхъ и контръ-революционныхъ, а въ періодъ окончанія и ликвидаціи революціи, выявленія ея послѣдствій и пореволюционной жизненной эволюціи, которая происходитъ въ русскомъ народѣ. И операться мы можемъ только на эту пореволюционную жизненную эволюцію, на процессъ оздоровленія и созиданія внутри Россіи, въ русскомъ народѣ. Отсюда вытекаетъ совсѣмъ иная психологія, совсѣмъ иная настроенность, иная волевая установка. Настроенность и волевая установка Н. С. Арсеньева — устарѣвшая, не соответствующая реальностямъ, лже-романтическая. Непримируемая борьба со злымъ, антихристовымъ духомъ коммунизма есть прежде всего борьба духовная и ее нужно будетъ вести и послѣ того какъ коммунистическая власть будетъ преодоленна и исчезнетъ. Отрава долго еще останется въ организмѣ русского народа и она опредѣляется совсѣмъ не формами политической власти. Политическая же и социальная борьба должна быть прежде всего въ соответствии съ реальностями и она можетъ базироваться лишь на положительныхъ процессахъ жизненнаго развитія. Можно отдавать должное героизму въ бѣломъ движеніи, и восторгаться этимъ героизмомъ, можно высоко цѣнить порывъ къ борьбѣ со зломъ. Но сейчасъ это не имѣетъ никакого отношенія къ задачамъ, которыя стоятъ передъ нами. Нельзя основывать свои надежды на томъ, чего реально не существуетъ, и организовывать свою душевную жизнь въ соответствии съ фантазмами, фикціями и галлюцинаціями, а не реальностями. Я убѣжденъ въ томъ, что какъ безкорыстно-романтическія, такъ и корыстно-реставраторскія настроенія эмиграціи мѣшаютъ преодолѣть въ Россіи большевизмъ, мѣшаютъ эволюционному процессу въ Россіи, задерживаютъ процессъ освобожденія, создавая пугающіе призраки реставраціи старой жизни. Мы должны быть ориентированы, какъ церковно, такъ и политически, на положительныхъ процессахъ, происходящихъ внутри Россіи, т. е. ориентированы пореволюционно, начинать работу

съ почвы, которая образовалась послѣ революціоннаго геологическаго переворота, а не создавать за рубежомъ дореволюціонныя фикціи и призраки, которые отвращаютъ жизнь и мѣшаютъ жизни.

Еще хотѣлось бы сказать нѣсколько словъ объ идолопоклонствѣ и любви. Человѣкъ склоненъ къ созданію идоловъ, къ абсолютизаціи и обоготворенію относителныхъ и подчиненныхъ началъ. Безспорно, что этимъ грѣшатъ всѣ направленія — и правыя, и лѣвыя, и среднія. Но идолопоклонство тѣхъ лѣвыхъ, которые не опредѣляютъ себя христианами и православными, я считаю менѣе ответственнымъ и менѣе возмущающимъ, чѣмъ идолопоклонство тѣхъ правыхъ, которые опредѣляютъ себя христианами и православными. Лѣвые дѣлаютъ себѣ бога изъ демократіи или социализма, но они не претендуютъ на вѣру въ живого Бога, они не пользуются Церковью, какъ средствомъ для своихъ идолопоклонническихъ цѣлей. Правые сплошь и рядомъ дѣлаютъ себѣ бога изъ монархіи, изъ государства, изъ національности, изъ собственности, изъ традиціоннаго быта (болѣе языческаго, чѣмъ христіанскаго), но въ то же время они претендуютъ на вѣру въ живого Бога, въ Христа, въ Церковь. Во второмъ случаѣ ложь идолопоклонства, извращающая іерархію цѣнностей, оказывается прикрытой идеей теофаніи въ монархіи, въ націи, въ собственности, бытѣ и пр., и потому менѣе замѣтной и болѣе опасной для религіозной жизни. Идолопоклонство для христіанина менѣе дозволено, чѣмъ для нехристіанина. Для Церкви «правые» гораздо болѣе опасны, чѣмъ «лѣвые», — они то и готовятъ новое порабоженіе Церкви, новое извращеніе христіанства. Эта ложь и это извращеніе должны быть особенно изблечены. Въ заключеніи своей статьи Н. С. Арсеньевъ упрекаетъ меня въ недостаткѣ любви и справедливо говоритъ, что истина открывается лишь въ любви. Я не думаю, чтобы можно было измѣрить степень любви другого и сравнивать ее со своей. Этого лучше не дѣлать. Но слѣдуетъ пролить свѣтъ на постановку вопроса. Лишь любви раскрывается подлинный ликъ cadaго человека. Но нужно ли любить тѣ идеи и тѣ направленія, въ которыхъ видишь зло, ложь и неправду, что бы познать ихъ? Если да, то я потребую отъ Н. С. Арсеньева любви къ большевизму, какъ необходимому условію познанія его. Если же говорить въ серіозъ, то я скажу, что Н. С. Арсеньевъ

не понимает нѣкоторыхъ положительныхъ сторонъ русской лѣвой интеллигенции, потому что не любитъ ея. Требованіе любви легко обращается противъ тѣхъ, которые его предъявляютъ. Н. С. Арсеньевъ не совсѣмъ понимаетъ духъ времени и отсюда возникаетъ нашъ споръ, который впрочемъ я считаю способствующимъ выясненію вопросовъ.

Статья А. Ө. Карпова шире своего заглавія и затрагиваетъ основы православнаго міровоззрѣнія. Она является образцомъ романтической настроенности среди извѣстной части русской эмигрантской молодежи. романтическаго отношенія къ безвозвратно ушедшему прошлому. Испугъ передъ революціей, который все время чувствуется въ характерѣ подобнаго мышленія, приводитъ къ требованію абсолютныхъ опоръ въ жизни государственной, къ потребности повсюду видѣть теоданіи, къ боязни всего измѣняющагося, нелюбви ко всему относительному, къ заподозриванію чисто человѣческой активности и творчества. Построеніе А. Ө. Карпова въ нѣсколько иной формѣ выражаетъ старую религіозно-православную концепцію самодержавной монархіи. Это построение у него, какъ и у его предшественниковъ, есть чистѣйшая утопія. Въ наше время утопическій характеръ религіозно-обоснованной самодержавной монархіи выявился окончательно. Самодержавная монархія, отличающаяся отъ деспотіи и абсолютизма, есть такая же утопія совершеннаго, абсолютнаго государственно-общественнаго строя, какъ и интегральный социализмъ. Никогда и нигдѣ самодержавной монархіи не было, какъ то принужденъ былъ признать и Л. Тихомировъ. Такъ же никогда и нигдѣ не будетъ интегральнаго социализма, никогда и нигдѣ не будетъ совершенной и не подлежащей измѣненію политической и социальной формы. Фактически въ исторіи бывали лишь абсолютныя монархіи, или въ формѣ абсолютныхъ монархій деспотическихъ, на Востокѣ, въ Византіи и частью въ Россіи, или въ формѣ абсолютизма просвѣщеннаго, который совсѣмъ не носилъ православнаго и религіознаго характера. Форма государства и общества принадлежитъ сферѣ относительнаго и мѣняющагося, а не абсолютнаго и неизмѣннаго. Это и есть тотъ основной принципъ, изъ котораго нужно исходить при обсужденіи вопроса объ отношеніи

христіанства къ государству и социальной жизни. Государство и общество имѣютъ свои корни въ абсолютномъ бытіи, но это не даетъ никакихъ правъ абсолютизировать ихъ относительныя формы и проявленія. Абсолютизація относительнаго, нежеланіе признать правъ за относительнымъ, склонность повсюду видѣть или непосредственный теоданіи или явленіе самого діавола и антихриста есть основной грѣхъ русскаго мышленія о государствѣ и обществѣ. Отсюда вытекаетъ отрицаніе чисто человѣческой активности, человѣческой ответственности въ мірскихъ дѣлахъ, въ устроении человѣческаго общества. Человѣкъ призванъ судить о мірскихъ дѣлахъ, онъ призванъ не къ послушанію только, а къ строительству и творчеству. Отрицать это — значитъ впадать въ соблазнъ Великаго Инквизитора.

А. Ө. Карповъ ошибочно приписываетъ мнѣ вѣру въ непосредственную теократію, на неосуществимость которой онъ справедливо указываетъ. Въ действительности я склоненъ думать, что теократическая идея есть вообще ошибочная идея, основанная на смѣшеніи двухъ порядковъ бытія, на перенесеніи на духовный и божественный міръ свойствъ міра природнаго. Теократическое сознаніе есть сознаніе ветхозавѣтное, а не новозавѣтное, и христіанской теократіи быть не можетъ. Средневѣковая, византійская и русская теократическая идея была своеобразнымъ сочетаніемъ древне-еврейской, ветхозавѣтной идеи съ идеей языческой, восточной и римской монархической идеей. Въ догматическомъ сознаніи Церкви нѣтъ и быть не можетъ никакого обоснованія священной, божественной монархіи. Теократическая монархія принципиально не соединима съ вѣрой въ Тріединнаго Бога, въ св. Троицу, въ которой Божество раскрывается не какъ власть, а какъ любовь, не какъ господство одного лица, а какъ соборность трехъ лицъ. Природа Божества не монархическая. Лишь отвлеченный монотеизмъ, отрицающій тайну Троичности, мыслить Бога монархически, какъ восточнаго деспота и рабовладѣльца. Это есть скорѣе магометанская, чѣмъ христіанская идея. Она коренится въ древнемъ языческомъ Востокѣ, она восходитъ къ первобытному тотемизму. Въ теократической и монархической идеи нѣтъ ничего специфически христіанскаго и историческія формы теократіи и монархіи были лишь относительными формами, соответствовавшими возрасту народовъ, степени ихъ развитія

и характеру религіознаго сознанія. Пережитки тотемистических вѣрованій, древняго языческаго и ветхозавѣтнаго сознанія остаются и въ христіанскомъ мірѣ. Но христіанство принесло съ собою сознаніе ограниченности и относительности государства, принципиальнаго отличія царства кесаря отъ Царства Божьяго. Новое обоготвореніе государства, земного града, царства кесаря мы видимъ въ коммунизмъ, проявленіи антихристово духа, и коммунизмъ тутъ наследуетъ старую теократическо-монархическую идею принудительнаго универсализма, осуществляетъ ложную утопію. Всѣ монархіи въ исторіи, какъ и всѣ демократіи, являются формами человѣческаго волеизволенія и самоутвержденія и въ такомъ качествѣ должны быть оцѣниваемы. И нужно признать, что демократія есть наименѣе утопическая форма, наименѣе абсолютная, наиболѣе соответствующая грѣховной природѣ человѣка. Демократія не есть идеаль, ибо по существу своему демократія есть переходное состояніе, она не знаетъ истины и не подчиняетъ себя ей. Но сознательно идти мы должны не къ теократіи, не къ религіозной монархіи, какъ и не къ религіозной, абсолютизированной демократіи, а къ Царству Божьему, которое не-соизмѣримо съ формами міра сего, но путь къ которому лежитъ черезъ реальную христіанизацию общества. На пути этомъ возможны лишь относительныя формы,

возможны и относительныя монархіи и относительныя республики. А. О. Карповъ справедливо думаетъ, что безконечность Божества не можетъ быть непосредственно познаваема и нужно ограниченіе формы для познанія Божества. Но именно поэтому форма не абсолютна и не выражаетъ внутренней природы Божества. Самодержавная монархія есть менѣе всего форма, способствующая познанію Бога, ибо Богъ есть Св. Троица, Богъ есть Любовь, а не самодержецъ и не монархъ. Само понятіе самодержавія противорѣчитъ христіанскому духовному устроенію. Міръ и человѣчество должны быть устроены по образу Божественной Троичности, а не по ложному образу небеснаго имперіализма, небеснаго монархизма. И когда видятъ теофанію въ самодержавной монархіи, то этимъ закрываютъ возможность подлинныхъ теофаній въ человѣческомъ творествѣ, закрѣпляютъ условный символизмъ и мѣшаютъ истинному реализму въ наступленіи Царства Божьяго, т. е. препятствуютъ раскрытію богочеловѣческой жизни въ Церкви, принижаютъ человѣчество въ Церкви, впадаютъ въ моноизитство. Уклонъ этотъ имѣетъ роковыя послѣдствія въ нашу эпоху, онъ грозитъ рабствомъ Церкви и рабствомъ человѣку.

Николай Бердяевъ.

КЛЕРМОНТСКИЙ СЪЕЗДЪ.

Въ концѣ іюля с. г. въ небольшомъ городѣ Clermont расположенномъ на залитыхъ кровью Верденскихъ поляхъ, состоялся мѣстный съездъ Русскаго Христіанскаго Студенческаго Движенія во Франціи. Какъ обычно, съездъ продолжался недѣлю; порядокъ и распределение работъ на съездѣ также были уложены въ выработанную практикой схему: рано утромъ — литургія въ сооруженномъ собственными руками въ одномъ изъ барачныхъ храмѣ; затѣмъ чай, двухчасовое засѣданіе, обѣдъ, три часа свободныхъ, вечернее засѣданіе и вечериня. Но какъ всегда ни внѣшняя форма работы, ни самое содержаніе ея не можетъ передать того исключительнаго духовнаго аромата, овѣянныхъ которымъ остаются въ памяти участниковъ съезда часы и дни, проведенные ими въ совместной молитвѣ и работѣ. Въ этомъ отношеніи Клермонтскій съездъ — не будучи ни перенасыщенъ по своему интеллигентному содержанію (какъ I Аржеронъ), ни драматическимъ по своему дѣйствию (какъ II Аржеронъ) произвелъ на всѣхъ присутствующихъ незабываемое впечатлѣніе церковной радости, легкости, свободы и спокойствія. И впечатлѣніе это было тѣмъ сильнѣе, что обсуждались на съездѣ вопросы далеко не спокойные, и не радостные, и могущіе скорѣе запугать и утратить тотъ духъ смиренной увѣренности въ правотѣ своего дѣла, съ которымъ покидали съездъ всѣ, кто на немъ былъ.

Въ достиженіи этого огромнаго значенія играло присутствіе трехъ Владыкъ (Митрополита Евлогія, архіепископа Владимира и епископа Веніамина), которые приняли въ работахъ съезда самое сердечное участіе, говорили какъ съ амвона, такъ и въ собраніяхъ, и сумѣли подойти къ собравшейся молодежи настолько близко (на съездѣ было на этотъ разъ очень много

повичковъ, встрѣтившихся съ нашими іерархами въ первый разъ), что присутствіе ихъ ощущалось всѣми не только какъ пастырское руководство, но и какъ подлинная, непосредственная отеческая любовь и ласка: весь съездъ какъ бы слился въ одну семью. Въмѣстѣ съ Владыками очень много радостной увѣренности и спокойствія внесли присутствованіе на съездѣ любимые пастыри: о. Сергій Булгаковъ, о. Александръ Калашиниковъ и о. Андроникъ (Елпидинскій). Три діакона: о. Левъ Липеровскій, о. Георгій Шумкинъ и о. Георгій Федоровъ завершали сонмъ клира. На съездѣ присутствовало болѣе 80 человѣкъ: изъ Парижа, Ліона и Ниццы, изъ Лондона, изъ Праги, изъ Берлина и изъ Ревеля, кромѣ того профессора, почетные гости, руководители кружковъ, друзья движенія и др.

Клермонтскій съездъ былъ первоначально задуманъ какъ литургическій; всѣ доклады предполагалось посвятить литургіи, освѣтивъ ее съ исторической, мистической и богослужебной стороны. Однако — какъ всегда — въ осуществленіи своемъ съездъ оказался не тѣмъ, чѣмъ былъ въ замыслѣ и предварительной разработкѣ. Жизнь только отчасти допустила обсужденіе намѣтенныхъ вопросовъ, выдвинувъ другія проблемы — болѣе острые и неотложныя — какъ съ точки зрѣнія переживаемыхъ церковныхъ событий, такъ и съ точки зрѣнія индивидуальных запросовъ участниковъ съезда. Таковыми оказались, съ одной стороны, расколъ русской церкви за рубежомъ, и отношеніе къ Движенію Архіерейскаго Собора въ Карловыхъ; а съ другой стороны, рядъ частныхъ вопросовъ по апологетикѣ, экзегетикѣ и практическому Христіанству — волновавшихъ не весь въ цѣломъ съездъ, но отдѣльныхъ его членовъ. Первая тема явилась предметомъ ряда общихъ собраній и проповѣдей при-

существовавших на съезде иерархов; вторая обсуждалась в небольших кружках, руководимых старшими участниками Движения и посвященных отдельным религиозным проблемам и толкованию Св. Писания. Однако и литургические доклады имели свое место и много дали участникам съезда, перенося их внимание из временных и преходящих событий церковной жизни к вѣчному ея стержню и основѣ.

Доклады, посвященные литургии, было три. Епископъ Веніаминъ сдѣлалъ пространное сообщеніе о строѣ литургии, исторически показавъ происхожденіе отдельных ея частей и выдѣливъ Евхаристическій канонъ, какъ единственную существенную и неизмѣнную часть литургии, вокругъ которой постепенно нарастала и закрѣплялась та сложная ткань, которую мы встрѣчаемъ въ литургической въ полноту часовъ проскомидіи и литургии оглашенныхъ.

Увлечательное изложеніе Владыки вызвало, однако, нѣкоторые сомнѣнія и даже споръ, относившійся къ тому методу, которымъ должно пользоваться при изученіи богослуженія. Исходя изъ фактовъ историческаго происхожденія того или иного богослужебнаго момента, обряда, формы, Владыка Веніаминъ разсматривалъ ихъ мистическое истолкованіе, какъ нѣкій благочестивый домыселъ, возникшій впослѣдствіи и замѣнившій ихъ первоначальную прагматическую цѣлесообразность; такъ напр., малый входъ былъ первоначально простымъ принесеніемъ въ храмъ священныхъ книгъ изъ того помѣщенія, въ которомъ онѣ хранились; великій входъ — принесеніемъ даровъ, которые епископъ принималъ и приносилъ на алтарь и т. п. И только впослѣдствіи малый входъ сталъ символомъ шествія Спасителя на проповѣдь Евангелія, а великій же входъ — на вольную смерть. Возражавшіе же Владыкѣ (старшіе члены съезда вслухъ, а младшіе — про себя) указывали на то, что въ литургическомъ Тайнодѣйствіи не можетъ быть мѣста исторической случайности, что сама исторія явилась здѣсь постепеннымъ раскрытіемъ того органическаго и цѣлостнаго единства, которое уже было дано въ невыявленной формѣ въ простѣйшей первохристіанской литургии. Поэтому не отрицая исторіи и ея значенія, они отвергли методъ прагматическаго объясненія тѣхъ или иныхъ богослужебныхъ формъ и считали, что какъ отдельные историческіе

моменты, такъ и всю литургію въ цѣломъ надо понимать символически — какъ единое цѣлое, въ которомъ всѣ части органически связаны между собою — точка зрѣнія, которая епископомъ Веніаминомъ не отрицалась какъ ложная, но признавалась произвольнымъ гипермистицизмомъ. Свое раскрытіе и развитие эта точка зрѣнія получила въ двухъ докладахъ: отца Сергія Булгакова и И. А. Лаговскаго. И. А. Лаговскій въ краткомъ докладѣ о проскомидіи старался показать, какъ это предварительное тайнодѣйствіе символически содержитъ въ себѣ всю литургію и является собою образъ страданія и вольной смерти І. Хр. и искупленія человѣческаго рода; для этого докладчикъ разсматривалъ проскомидію параллельно и въ связи съ пѣснопѣніями Великаго Пятка, въ которыхъ эти истины находятъ наиболѣе полное и развитое богослужебное выраженіе. Темой о. Сергія была «литургія, какъ средоточіе церковной жизни». Самымъ важнымъ въ литургии является не та или иная форма, не значеніе и истолкованіе отдельныхъ методовъ, но то, что участвуя въ литургии, мы непосредственно предстоимъ въ ней Самому Господу, Который — прощаясь съ участниками въ Своей тайной вечерѣ, восхотѣлъ сдѣлать ее вѣчной вечерей и прибываетъ съ нами въ тайнодѣйствіи литургии. Поэтому литургія не есть только воспоминаніе; она есть само общеніе съ Господомъ, Который реально присутствуетъ на престолѣ закланъ за человѣчскій родъ, воскресаетъ и возносится на небо. Тайна искупленія виновъ и вновь повторяется въ каждой литургии, вся Голгофа и болѣе того — вся Евангельская исторія имѣютъ здѣсь мѣсто, мы становимся современниками Спасителя, участниками въ Его тайной вечерѣ. Но, соединяясь съ Господомъ, мы вмѣстѣ съ тѣмъ соединяемся въ литургии и между собою — такъ же тѣсно нераздѣльно и близко, какъ соединены въ испеченномъ хлѣбѣ отдельные зерна пшеницы. Литургія есть жертва: жертва искупленія и умилостивленія. Ибо Богъ, какъ Правда, можетъ простить грѣшника, но не грѣхъ; но какъ Любовь Онъ пріемлетъ жертву вольныхъ страданій Своего Сына, Который совлекается Своей вѣчности! пріемлетъ зракъ раба, чтобы, пребывая съ нами во времени, вознести насъ къ вѣчности и спасти насъ Своей пречистой Кровью, пролитой за насъ и завѣщанной намъ въ таинствѣ Евхаристіи. Но жертва искупле-

нія есть въ то же время и жертва благодаренія. Благодаренія за то, что Господь воззвалъ насъ изъ небытія, за то, что Онъ почтилъ насъ Своимъ образомъ и подобіемъ, за то, что онъ пролилъ за насъ Свою кровь, за то, что Онъ завѣщалъ намъ это страшное и спасительное таинство, за то, что вручивъ намъ свою Плоть и Кровь, онъ сдѣлалъ насъ Своими — не рабами, но друзьями и братьями... Поэтому участіе въ литургіи, причащеніе Св. Дарами есть самое полное, самое высшее, самое значительное, что вообще возможно для насъ на землѣ: въ немъ мы соединяемся съ Господомъ. И если есть возможность, то надо подходить къ св. Чашѣ возможно чаще, возгрѣвая въ себѣ любовь и блюдя, чтобы «совершать святыню въ страхѣ» и не погрѣшать тѣмъ легкомысленнымъ отношеніемъ къ таинству, вслѣдствіе котораго оно можетъ стать въ судъ или во осужденіе даже болѣе того, надо помнить, что литургія есть вѣщая жизнь, которая вся до конца служить подготовленіемъ къ ней и ея продолженіемъ. А такая близость храма и окружающаго его Божьяго міра, такая внѣхрамовая литургія возможна только при томъ условіи, если мы постоянно носимъ въ себѣ память о Господѣ и живемъ во Христѣ, выполняя его заветы и печерная для этого силы въ общеніи съ Нимъ.

Глубокое волненіе, пережитое во время этого доклада всей аудиторіей, было въ проникновенныхъ и сердечныхъ словахъ высказано Владыкой Митрополитомъ Евлогіемъ, благодарившимъ отца Сергія за его полныя силы и глубины мысли чувства докладъ.

По словамъ многихъ участниковъ съезда доклады е. Веніамина и о. Сергія заставили ихъ болѣе глубоко и внимательно относиться къ литургіи. Но это отношеніе не ограничивалось теоріей и мыслью. Служба происходила каждый день и весь съездъ справедливо былъ названъ «Богомольемъ». Въ послѣдній день почти всѣ участники съезда исповѣдывались и причастились Св. Тайнъ. День этотъ былъ ознаменованъ еще однимъ радостнымъ событіемъ въ жизни Движенія. Одинъ изъ старыхъ его друзей и участниковъ — Александръ Викторовичъ Ельчаниновъ (живущій въ Ниццѣ и работающій въ мѣстномъ кружкѣ) былъ рукоположенъ во діакона, съ тѣмъ, чтобы вернуться къ себѣ уже въ санѣ іерея. Въ обращенномъ къ нему словѣ Владыка Митрополитъ сказалъ, что въ этомъ рукоположеніи мы принесли въ даръ Богу

лучшее, что имѣли и выразили пожеланіе, чтобы дальнѣйшіе съезды приводили къ служенію алтарю своихъ членовъ, естественно являющихся руководителями и пастырями, группирующей около нихъ молодежи.

Второй темой, захватившей съездъ и получившей на немъ широкое и всестороннее освѣщеніе, было разногласіе Митрополита Евлогія съ архіерейскимъ соборомъ и постановленіе, вынесенное этимъ послѣднимъ относительно Движенія и дружественныхъ ему иностранныхъ организаций. Въ отвѣтъ на сыновне привѣтствіе Движенія и просьбу о благословеніи и духовномъ руководствѣ, Соборъ одобрилъ только тѣ кружки, которые официально именуютъ себя православными и находятся подъ руководствомъ іерархіи, что же касается Христіанскаго Союза Молодыхъ Людей (У. М. С. А.) и Всемирной Христіанской Студенческой Федерации (W. C. S. F.), столь много помогавшихъ не только студенческому Движенію, но и Православной Церкви, то соборъ призналъ ихъ явно ма-сонскими и антихристіанскими и тѣмъ самымъ осудилъ всякое сотрудничество и близость съ ними. Естественно, что подобное постановленіе не могло не противорѣчить совѣсти дѣятелей и участниковъ Движенія, которое по существу своему является миссіонерскимъ, включаетъ въ себя много молодежи чуждой положительной религіи и только интересующейся духовными вопросами, и поэтому никакъ не можетъ признать себя формально подчиненнымъ іерархіи (чего не хотятъ и многие, близко стоящіе къ Движенію, іерархи); однако, вопросъ этотъ не предполагался къ обсужденію въ той полнотѣ, въ которой былъ поставленъ; тѣмъ болѣе организаторы съезда воздерживались отъ сужденій объ архипастырскихъ несогласіяхъ — какъ о вопросѣ неумѣстномъ въ собраніи молодежи. Однако сами архипастыри взглянули на дѣло иначе и видя искренность собравшихся и ихъ недоумѣнія по поводу происшедшаго, сочли возможнымъ обстоятельно раскрыть картину происходящаго, призывая молодежь не соблазняться церковными нестроениями, не терять мужества и вѣры, но смиренно и молитвенно продолжать свое дѣло, провѣряя свою совѣсть заветами Спасителя и совѣтами своего духовнаго отца. Мы не будемъ передавать здѣсь содержаніе всѣхъ проповѣдей и рѣчей на эту тему Владыки Митрополита, Архіепископа Владиміра, епископа Вен-

иамина, о. Сергія Булгакова и проф. А. В. Карташева. Отмѣтимъ только что вопросъ былъ взятъ и поставленъ въ большей глубинѣ и полнотѣ, чѣмъ какъ случайное и незначительное событие, гакимъ онъ является по мнѣнію Митрополита Антонія. Передъ участниками сѣзда отчетливо развернулись двѣ концепціи Церкви: связанная съ традиционными формами государственнаго устройства и политическаго быта и несущая по этому на себѣ грѣхи прошлаго; и возрожденная нашей эпохой Церковь, свободная отъ какихъ бы то не было инородныхъ вліяній и стремящаяся осуществлять исключительно религіозныя задачи. Все это было по азану исторически, освѣщено каноническими справками и въ конкретныхъ формахъ рассказано Владыкой Митрополитомъ, который сумѣлъ не только внушать своей молодой паствѣ спокойствіе и тактъ, не болѣе того — любовь и уваженіе къ противной сторонѣ — что и было засвидѣтельствовано привѣтствіемъ, посланнымъ сѣздомъ Митрополиту Антонию. Бесѣды, посвященныя этой темѣ, изобиловали сильными неожиданными минутами: когда, напр., раздался громкій молодой голосъ изъ Россіи о томъ, что «тамъ всѣ считаютъ главою заграничной Церкви Митрополита Евлогія и что вѣсть о томъ, что здѣсь не хотятъ его признавать и откалываются отъ него, разорветъ сердце вѣрующихъ — въ Россіи»..... когда епископъ Веніаминъ послѣ горячей рѣчи о томъ, что надо жить только для Бога, почитая все остальное неважнымъ и не существеннымъ — напомнилъ всѣмъ о томъ, что полностью этотъ вопросъ былъ рѣшенъ только невинными страдальцами за вѣру на нашей Родинѣ и что равняться мы должны во всякомъ случаѣ на Москву и ея Церковь, а не по зарубежнымъ объединеніямъ; когда архіепископъ Владиміръ вскрылъ подлинную сущность клеветы, распространяющейся о Движеніи и вводящей въ заблужденіе отдѣльныхъ іерарховъ, сказавъ, что эти сѣты плетутся тѣмъ, кому ненавистно само имя Христова и противно, чтобы русская молодежь собиралась для святаго дѣла; когда Г. Г. Кульманъ въ проникновенной рѣчи говорилъ о желаніи не только получать отъ Православной церкви ея безцѣнный сокровища, но и нести вмѣстѣ съ ней ея крестъ, тяготы и бодѣзани. Его вѣра въ то, что настроенія и борьба нашихъ дней послужатъ къ вышшей славы Церкви и выявятъ Ея истинный ликъ — не могла не возволновать всего собранія и

Митрополитъ Евлогій благодарилъ его за все то, что сдѣлала и продолжаетъ дѣлать для Православной Церкви У. М. С. А.

Надо всѣми этими рѣчами царилъ удивительный духъ спокойствія и мира — и то что собравшаяся молодежь сумѣла сохранить спокойствіе и внутреннюю свободу въ тѣхъ вѣросахъ, которые возбуждаютъ страсти и въ болѣе зрѣлыхъ людяхъ — воочію свидѣтельствовало о зрѣлости Движенія, оправдывавшаго то довѣріе и откровенность, которыми почтили его архипастыри.

Третьей темой сѣзда была библейская и апологетическая работа, производившагося въ отдѣльныхъ кружкахъ, на которые сѣздъ былъ разбитъ съ первого дня. Кружки занимались слѣдующими вопросами: Переживаніями во время Богослуженія (подъ руководствомъ епископа Веніамина); установленіями Евхаристіи по Евангелію (подъ руководствомъ о. діакона Л. Н. Липероваго); проповѣдью (подъ рук. о. діакона Г. Н. Шумкина); символизмомъ Евангельскихъ притчъ (подъ рук. Л. А. Зандера) и отдѣльными вопросами апологетики (о злѣ и страданіи, о чудѣ, теософіи и т. п. подъ руководствомъ Н. А. Бердяева). Работа въ кружкахъ шла болѣе интимно и просто, чѣмъ въ общихъ собраніяхъ; непринужденные вопросы со стороны участниковъ, ихъ собственныя мнѣнія и высказыванія — все это вносило то оживленіе въ работѣ и близость другъ къ другу ея участниковъ, которые много способствовали общему успѣху сѣзда.

Какъ всегда сѣздъ изобиловалъ разнообразной и интересной информацией съ мѣстъ. Передавать ея содержаніе было бы нецѣлесообразно, какъ вслѣдствіе графомозности этого матеріала, такъ и въ виду его текучести и чисто временнаго значенія. Однако уже одно перечисленіе докладовъ на эту тему должно дать понятіе о томъ территоріальномъ размахѣ, которое принимаетъ Движеніе, о сложности и многообразіи тѣхъ элементовъ, кот. оно въ себя включаетъ. Отъ Франціи говорили: С. М. Зернова — Святоотеческій кружокъ въ Парижѣ; Н. И. Яремченко — кружокъ изучающій Апостольскія Дѣянія (Парижъ); Н. М. Феодоровъ — кружокъ житій святыхъ, организованный Братствомъ во имя Св. Троицы (Парижъ); Г. М. Тяжелникова — Кружокъ I-го Посл. къ Кори: фянамъ (Парижъ); П. Н. Евдокимовъ — апологетическій кружокъ при Богословскомъ Институтѣ; А. В. Морозовъ — финансы Движенія во Франціи, отчетъ за истекшій годъ и

планъ работы для будущаго; М. В. Малининъ — объединенный комитетъ Парижскаго Движенія; К. С. Сѣрикова — отдѣлъ Парижскаго Движенія, работающій въ ближайшемъ сотрудничествѣ съ Краснымъ Крестомъ (объ этомъ съ большой благожелательностью говорила завѣдующая Кр. Крестомъ Ал. Вл. Романова); М. М. Зернова — о Парижскомъ отдѣленіи Братства Св. Серафима; М. В. Лаврова — о братствѣ во имя Св. Троицы; Г. И. Яворскій — Лионскій кружокъ; О. А. Наумова — Ниццкій кружокъ; Л. М. Луниинъ — работа съ дѣтьми въ Брюсселѣ, цѣлью которой является созданіе дружины русскихъ мальчиковъ, въ которой бы они воспитывались въ духѣ Православной Церкви и любви къ Родинѣ (идея оцерквленія скаутизма); Ю. Н. Махлаковъ — церковная жизнь молодежи въ Майнцѣ; Л. П. Бабичъ — берлинскіе кружки; И. А. Лаговскій — Пражскій кружокъ; Н. А. Энкерсдорфъ — Бѣлградскій кружокъ; недавно прѣхавшая изъ Россіи — о церковной жизни тамъ, о настроеніяхъ молодежи, о противорелигіозной пропагандѣ и о героической борьбѣ молодежи за вѣру; Н. М. Зерновъ — объ издательскомъ дѣлѣ и о Вѣстникѣ Движенія; о. Л. Липеровскій — о мѣстномъ сѣздѣ Движенія въ Чехіи; И. Э. Юнгъ о конференціи Англійскаго Движенія, на

которомъ она была представительницей Россіи и наконецъ Архіепископъ Владиміръ сдѣлалъ неожиданное и радостное сообщеніе о томъ, какъ приняла сѣздъ та земля, на которой онъ собрался, молился и работалъ. Владыка случайно всрѣтился съ католическимъ священникомъ Клермонтской церкви, который, узнавъ въ немъ православнаго іерарха, оказалъ ему знаки высшаго почета, просилъ принять въ даръ для нашего походнаго храма свѣчи его собственнаго изготовленія, посѣтилъ нашу вечерню и вручилъ Владыкѣ сумму денегъ «на русскихъ бѣженцевъ». Это теплое отношеніе мѣстныхъ людей не органичилось этимъ: крестьяне приходили въ нашъ храмъ, приносили цвѣты, просили поминать своихъ усопшихъ. И это сердечное отношеніе окружающихъ людей усилило то впечатлѣніе пребыванія на Родинѣ, которое создавалось и деревяннымъ храмомъ, напоминающимъ русскую церковь, и участіемъ Владыкъ несущихъ на себѣ не только духъ, но и образъ Святой Руси и обсужденіемъ близкихъ сердцу вопросовъ, и которое съ необычайной силой охватываетъ душу каждый разъ, когда въ работѣ и въ молитвѣ чувствуешь себя живущимъ въ своей небесной Родинѣ — въ Церкви.

Л. Завдѣрь.

БЬЕРВИЛЬСКИЙ СЪЕЗДЪ.

Годичный общій съездъ Русскаго Христіанскаго Студенческаго Движенія за рубежомъ въ четвертый разъ собралъ вокругъ себя все Движеніе, всѣ кружки. Однако среди старыхъ сотрудниковъ и друзей появились новыя лица: въ первый разъ на съездѣ присутствовали представители Польши, Латвіи и Эстоніи, — странъ, въ которыхъ, вслѣдствіе обилія тамъ русскаго населенія — работѣ Движенія можетъ предстоять значительное распространеніе. Какъ всегда, съездъ былъ устроенъ вдали отъ городской суеты, въ замкѣ, окруженномъ большимъ паркомъ. Какъ всегда, кромѣ представителей кружковъ, въ съездѣ присутствовали старшіе друзья и руководители Движенія — любимые пастыри и профессора. И какъ всегда, заботой съезда было созданіе своего храма, подъ сѣнью котораго и происходили засѣданія, которыя въ этомъ году отличались особой напряженностью и даже страстностью. Причины этому находились внѣ Движенія; ибо призракъ раскола, тяготящій надъ заграничной русскою Церковью, ставить трудныя и отвѣтственныя задачи передъ сознаніемъ каждаго православнаго чловека; тѣмъ болѣе возникаютъ онѣ передъ Движеніемъ, объединяющимъ собою людей разныхъ направленій, живущихъ въ общихъ зарубежныхъ метрополіяхъ. Однако трудность эта на самомъ дѣлѣ еще глубже, чѣмъ бы это могло слѣдовать изъ каноническихъ нестроений момента.

Разные національные стили, различныя духовныя устремленія, — которыми такъ богато Православіе, сочетаются въ Движеніи въ нѣкоторое высшее единство, которое можетъ быть цѣннымъ только въ томъ случаѣ, если не будетъ компромиссомъ, если никто не будетъ принужденъ отказываться отъ того, что является наиболѣе дорогимъ и кажется наиболѣе значительнымъ его церковной совѣсти. Но различія

эти часто бываютъ столь сильны, что психологическая стихія захлестываетъ часто церковную и люди готовы разойтись изъ за несогласія въ частностяхъ, забывая о томъ, что объединяетъ ихъ высшій принципъ — Церковь.

Въ Клермонѣ эта трудность была преодолѣна; но тамъ съездъ былъ мѣстнымъ и не включалъ въ себя столь большого разнообразія и опредѣленнаго расхожденія взглядовъ, каковое имѣло мѣсто въ болѣе общемъ и полно представленномъ Бьервиллѣ. Совершенно очевидно, что если бы работа съезда не была принципиально религіозной, не оснѣнялась бы храмомъ, не сопровождалась бы молитвой — соглашеніе было бы невозможно. Основное расхожденіе сквозило всюду, находя для себя все новыя и новыя предлоги: и въ вопросѣ объ расколѣ (который на съездѣ не обсуждался, но все время чувствовался) и отношеніи къ іерархіи, и въ вопросахъ о наименованіи Движенія, о его дальнѣйшей дѣятельности, его печатномъ органѣ и т. д.

И все же соглашеніе было достигнуто. Не путемъ компромиссовъ, голосованій или предубѣждений: это бы не имѣло въ религіозной работѣ никакой цѣны; но путемъ довѣрія другъ къ другу, путемъ любви къ общему дѣлу, путемъ вкорененія себя въ болѣе глубокия церковныя слои, чѣмъ личныя устремленія и взгляды, путемъ вѣры, что всѣ эти различія суть выраженія многообразно окрашенной ревности къ единому Православію. Въ этомъ преодолѣніи себя и своихъ психологическихъ устремленій и настроеній участники съезда поняли, что если каждый изъ нихъ говорить про «наше Движеніе», то это означаетъ совсѣмъ не то, что Движеніе принадлежитъ имъ, но что они принадлежатъ Движенію. И въ этомъ отношеніи можно сказать, что Бьервилльскій съездъ въ какомъ то смыслѣ выявилъ новый

возраст, новую эпоху в жизни Движения. До сих пор в психологии кружков момент локальный играл настолько большую роль, что весь характер Движения можно было условно назвать удельно-вѣчевым; теперь же Движение подошло к своей «Москвѣ» — к чувству общих задач и интересов, к сознанию своего единства и цѣльности, к стремленію к болѣе дѣловой и трезвой выработкѣ тѣх путей, которые — не стѣняя индивидуальности особенностей каждого — все же были бы пригодными и спасительными для нас. Въ соответствии съ этимъ и съѣздъ въ Бьервилѣ носилъ характеръ несравненно болѣе дѣловой и рабочей, чѣмъ предыдущіе съѣзды — общіе и въ особенности — мѣстные. На немъ былъ поставленъ и разрѣшенъ цѣлый рядъ вопросовъ какъ общаго, такъ и практическаго содержанія и принятъ рядъ рѣшеній относительно будущаго плана работы Движения. Первымъ изъ такихъ вопросовъ былъ вопросъ о методѣ занятій въ Православныхъ Библейскихъ Кружкахъ. Последніе всегда были численно господствующей формой Движения; однако методы ихъ работы отличались большой неопредѣленностью и вызвали многочисленныя сомнѣнія. Последнія сводились къ тому, что групповое чтеніе и изученіе Евангелія не практиковалось въ церковной жизни послѣдняго времени (въ отличіе отъ древности, когда изученіе Св. Писанія мѣрянами было распространено гораздо шире) и какъ форма, перенятая отъ инославныхъ Движеній, легко можетъ уклониться въ сторону протестантской свободы въ истолкованіи Евангельскихъ текстовъ. Съ этой точки зрѣнія библейскимъ кружкомъ все время приходилось претерпѣвать какъ внѣшнія нападки и подозрѣнія, такъ и дѣйствительныя трудности въ разрѣшеніи тѣхъ или иныхъ вопросовъ. Однако — благословеніе этой работы іерархами и горячая вѣра ея участниковъ въ то, что Евангеліе можетъ быть предметомъ и православнаго изученія и что Библейскій кружокъ не является монополюющей собственностью протестантизма — а также та э ф ф е к т и в н о с т ь, съ которой Библейскіе кружки привлекаютъ къ Церкви все новыхъ и новыхъ людей — заставляли руководителей этихъ кружковъ искать тѣхъ методовъ и путей, которые позволили бы говорить о созданіи типа Православнаго Библейскаго кружка. Итогъ этой работѣ былъ подведенъ на

Бьервильскомъ съѣздѣ, на которомъ докладчиками по этому вопросу выступили проф. С. С. Безобразова (идеологическая сторона) и Ю. П. Степановъ (опытъ трехлѣтней работы). Первый докладчикъ сначала остановился на тѣхъ ложныхъ путяхъ, по которымъ можетъ устремляться отклоняющееся отъ Церкви изученіе Евангелія: «протестантская» свобода, полагающая критеріемъ истинности толкованія исключительно глубины индивидуальной совѣсти каждого и вслѣдствіе этого неизбежно граничащая и переходящая въ полный произволъ; и «католическая» обязательность пониманія Писанія, какъ она проявляется въ постановленіяхъ Папской комиссіи *de re Biblica*. Въ отличіе отъ этого, православный путь — не зная никакого формальнаго критерія — долженъ останавливаться на всей полнотѣ церковнаго преданія, неизбежно установленъ Церковью священный канонъ Новаго Завета (27 книгъ), освещенъ текстъ, въ существѣ единый, но допускающій и разночтенія; указаны Писатели отдѣльныхъ книгъ. Такова исходная точка. Въ остальномъ познаніе Преданія — свободное и смиренное — есть задача православнаго толкователя, живущаго въ Церкви и черпающаго изъ сокровищницъ Церкви. Самый надежный путь — особенно для молодежи — есть пристальное изученіе св. Отцовъ, толкующихъ Св. Писаніе.

Второй докладчикъ, основываясь на опытѣ кружковъ, показалъ, что основнымъ свойствомъ православнаго подхода къ Евангелію должно быть молитвенное и благоговѣйное настроеніе участниковъ кружка. Тогда Евангеліе воспринимается не какъ писанный текстъ, но какъ живая вѣчная Истина, тогда и святоотеческія толкованія предлежатъ не какъ «комментаріи», а какъ руководство близкаго, мудраго и любимаго отца и учителя. Послѣ продолжительной бесѣды на эту тему съѣздъ «призналъ высокую цѣнность изученія слова Божія въ кружкахъ въ свѣтѣ ученія Православной Церкви и высказалъ желательной связъ кружковъ черезъ своихъ руководителей съ пастырями Церкви и выразилъ надежду, что такой типъ Православныхъ Библейскихъ кружковъ будетъ раскрываться и совершенствоваться ко благу Церкви».

Другимъ существеннымъ вопросомъ, требовавшимъ разрѣшенія въ жизни Движения была проблема Братства. Прошлогдній съѣздъ въ Хоповѣ подъ вліяніемъ

стремления придать кружкам и их работѣ строго церковную форму, высказался въ томъ смыслѣ, что Братство является высшей формой и конечной цѣлью существованія кружка. Однако такая точка зрѣнія многими кружками не раздѣлялась и вслѣдствіи этого въ Движеніи возникла нѣкоторая оппозиція и едва ли не отрицательное отношеніе къ самой формѣ Братской работы. Съ другой стороны и идеологія Братства, какъ мірянской церковной организации, является далеко не разработанной и требуетъ всесторонняго продумыванія и жизненной провѣрки. Вслѣдствіе этого доклады представителей двухъ Братствъ, входившихъ въ Движеніе: св. Живоначальной Троицы и Св. Серафима должны были раздѣлшить двойную задачу: подвинуть разработку вопроса о природѣ Братства вообще и внести свѣтъ въ проблему отношенія Братствъ къ Движенію. Докладчикомъ Парижскаго Братства св. Троицы была В. А. Залдеръ. Разсказавъ вкратцѣ исторію происхожденія Братства и его жизни и дѣятельности, она указала, на то, что трудности вопроса возникаютъ отъ смѣшенія тѣхъ двухъ задачъ, которыя Братства преслѣдуютъ и тѣхъ двухъ точекъ зрѣнія, подъ которыми слѣдуетъ разсматривать взаимоотношенія Братства и Движенія и которыя обыкновенно смѣшиваются. Братство, какъ формально-церковная форма, естественно имѣетъ такіа задачи и цѣли, которыя не могутъ себѣ ставить группы, не связанные каноническимъ подчиненіемъ и формально закрѣпленной связью съ іерархіей. Но съ другой стороны братская работа не должна непременно ограничиваться этими специфическими задачами и можетъ въ большей своей части вполне совпадать съ работой кружковъ, участвуя въ Движеніи на общемъ основаніи. Выясняя отношенія Братства ко всему Движенію и принципиальное участие его въ немъ, необходимо всегда имѣть въ виду два измѣренія или два плана, въ которыхъ ихъ отношенія и слѣдуетъ разсматривать. Съ точки зрѣнія духовной жизни и дѣятельности между Братствами и кружками никакой разницы нѣтъ: и тѣ и другіе могутъ себѣ ставить одніи цѣли, работать одними методами, достигая того или иного духовнаго возраста. Но съ точки зрѣнія канонической и организационно-правовой Братство всегда отличается отъ кружка своей церковной связанностью и закрѣпленностью — такъ же какъ кружокъ отличается отъ братства

своей большей пластичностью и гибкостью. Вслѣдствіе этого говорить о церковности Братства, противопоставляя его кружку, можно только въ разрывѣ формальнаго, каноническаго разсмотрѣнія. По существу же кружокъ можетъ быть и духовнѣе и напряженнѣе и въ этомъ смыслѣ церковнѣе Братства, которое можетъ быть бѣднымъ, нищимъ, духовно ущербленнымъ; однако и въ послѣднемъ случаѣ оно не теряетъ своей церковной формы, которая въ такомъ случаѣ только отягчаетъ и увеличиваетъ его внутреннее несовершенство. Этотъ докладъ, повидимому, достигъ своей цѣли, ибо высказывавшіеся послѣ него противники «Братской работы» заявили, что изложенная точка зрѣнія примиряетъ ихъ съ идеей Братства, и что, оставаясь на своей теоретической точкѣ зрѣнія, они считаютъ прежнія недоразумѣнія исчерпанными.

Докладъ представителя Бѣлградскаго Братства имени Св. Серафима, П. С. Лопухина, почти не касался проблемы Братства и былъ всецѣло посвященъ Движенію, какъ формѣ церковной работы, въ которой докладчикъ видѣлъ глубокіе коренные недостатки. По мнѣнію докладчика, цѣлью Движенія долженъ быть призывъ молодежи къ Церкви и организація ея для церковной работы. Но эта работа необходимо должна быть руководима тѣми, кто является «блюстителемъ Церкви», Ея вождями, Ея іерархами; вслѣдствіе этого Движеніе должно въ корнѣ пересмотрѣть свое отношеніе къ іерархіи и та личная близость и фактическое духовное руководство, которые имѣли мѣсто до сихъ поръ, должны быть замѣнены ясно выраженнымъ и формальнымъ подчиненіемъ церковной власти, безъ отвѣтственнаго руководства которой вообще невозможна никакая церковная работа. Однако здѣсь встрѣчается большая трудность, связанная съ раздѣленіемъ зарубежной Церкви на двѣ метрополіи и несогласіемъ Митрополита Евлогія съ церковнымъ соборомъ. Вслѣдствіе этого П. С. Лопухинъ, — стремясь все же осуществить проводимую имъ мысль о принципиальномъ подчиненіи Движенія іерархіи — предлагалъ встать на точку зрѣнія фактическаго и моральнаго значенія собора и подчиненія Движенія въ цѣломъ — той церковной власти, въ предѣлахъ юрисдикціи которой находится центральный органъ Движенія, предоставляя отдѣльнымъ епископамъ руководить кружками, находящимися въ ихъ епар-

хіяхъ. Эта схема не мыслилась докладчикомъ какъ юридическая и внѣшняя; онъ полагалъ, что руководство іерархіей само собой вытекаетъ изъ того православнаго устройства души и смиреннаго подчиненія своей воли голосу епископовъ, недостатокъ коего представлялся ему основной болѣзнію Движенія; поэтому онъ убѣжденно звалъ съѣздъ къ принципиальному пересмотру самыхъ основъ Движенія, къ иной установкѣ души — по его мнѣнію, болѣе православной, смиренной, свѣтлой и радостной. Въ такомъ-случая должны облегчиться не только задачи Движенія, но и само оно можетъ послужить залѣчиванію ранъ на церковномъ тѣлѣ. Съ этой основной реформой должно быть связано и измѣненіе названія Движенія. Нельзя звать людей къ Православію, боясь назваться православными. Нельзя давать неопредѣленный и уклончивый отвѣтъ о своемъ исповѣданіи на тотъ вопросъ, который какъ бы поставилъ Движенію соборъ, благословивъ только тѣ кружки, которые называютъ себя православными и находятся подъ непосредственнымъ руководствомъ владыкъ. Для того, чтобы получить благословеніе хранителя Православія, который на самомъ дѣлѣ является не тѣмъ благожелательнымъ и добрымъ старцемъ, котораго Движеніе ожидало увидѣть, но суровымъ и сдержаннымъ отшельникомъ — надо, чтобы Движеніе дѣйствительно стало православнымъ, измѣнилось внутренне, получило иную структуру, измѣнило бы свое названіе и ясно и четко опредѣлило бы свое церковное устройство и работу.

Этотъ докладъ представителя Бѣлградскаго Братства вызвалъ очень горячія и продолжительныя пренія — отчасти по самой сущности поставленныхъ вопросовъ, отчасти по поводу тѣхъ или иныхъ конкретныхъ выводовъ.

Н. А. Бердяевъ указалъ на то, что требованіе формальнаго подчиненія Движенія іерархіи и приданія ему церковно-официальной формы имѣютъ своей причиной привычку русскихъ людей работать въ области церковной исключительно по опредѣленнымъ и одобреннымъ властью шаблонамъ. Отъ этой бязи новыхъ творческихъ формъ надо освободиться. Движеніе само по себѣ есть новое творческое явленіе, не имѣющее прецедентовъ, и поэтому понятнo, что жизнь его не вмѣщается ни въ какія бы то ни было традиціонныя формы. Что же касается церковнаго характера Движе-

нія, то здѣсь необходимо различать два понятія Церкви: Церковь невидимую, какъ мистическое тѣло Христово, обнимающее всякое положительное бытіе, и Церковь видимую, какъ временное земное устройство, какъ каноническую организацию. Студенческое Движеніе, свѣтское по своему характеру, является, конечно, церковнымъ въ первомъ, интегральномъ смыслѣ слова; но требовать отъ него церковности во второмъ смыслѣ, значить исказить истинную традицію Православія и склоняться въ сторону католическаго пониманія связи мірянъ съ іерархіей — постепенно переходящее въ старую теократическую идею. Въ отличіе отъ этого Православіе даетъ намъ большую свободу — и поддаваться соблазну переложить связанную съ нею отвѣтственность на плечи іерархіи — значить совершенно забыть слова Апостола Павла, который обращаясь къ Галатамъ, восклицаетъ: «къ свободѣ призваны вы, братья». Что же касается наименованія Движенія, то слово «Христіанское» указываетъ на самую его сущность («мы же исповѣдуемъ Христа распятаго...») тогда какъ терминъ «православное» — въ качествѣ формальнаго прилагательнаго, не имѣющаго собственного значенія (правильное, истинное, вѣрное) является несравненно менѣе содержательнымъ и имѣетъ смыслъ въ связи съ тѣмъ, къ чему онъ относится (православные христіане, православные магетане; въ С. А. «православными» (orthodox) называютъ правовѣрныхъ евреевъ и т. д.). Поэтому и наименованіе «христіанское Движеніе» слѣдуетъ оставить какъ вполне отвѣчающее его природѣ.

Н. А. Бердяевъ указалъ еще на то, что духовная жизнь складается по двумъ линіямъ — восходящей и нисходящей, движеніе къ Богу и къ человѣческому міру. Движеніе нисходящее есть помощь людямъ, не обрѣтшимъ еще свѣта Христа.

В. Г. Коренчевскій указалъ на то, что Движеніе — большое и важное церковное дѣло, но что создано оно не іерархами и что поэтому весьма сомнительно, захотятъ ли они вести его и брать на себя отвѣтственность за его трудную и часто новую со своимъ формамъ работу. Отвѣтъ собора рѣшаетъ этотъ вопросъ скорѣе отрицательно. Ибо принимая и благословляя только православные кружки и православныхъ студентовъ, соборъ тѣмъ самымъ отказывается отъ главной задачи Движенія — работать среди невѣрующей молодежи; а именно эта работа и является самымъ су-

щественнымъ, значительнымъ и новымъ, что Движеніе дѣлается. Но быть въ формальномъ подчиненіи у іерархіи и не требуется; гораздо важнѣе та реальная духовная связь, которая существуетъ у движенія съ іерархiami и пастырями Церкви. Эта связь зафиксирована уже въ томъ, что всѣ сѣзды Движенія не мыслятся иначе, какъ богослужебные, что слѣдовательно они невозможны безъ священнослужителей, что большинство кружковъ находится въ постоянномъ общеніи съ пастырями и что слѣдовательно Движеніе является вполне православнымъ по своему духу. Православная же церковь представляетъ своимъ чадамъ большую духовную свободу, отвѣтственно пользоваться которой является не только нашимъ правомъ, но и нашимъ долгомъ.

О. Л. Н. Липеровскій въ своемъ словѣ подчеркнул, что Движеніе — религиозное по своимъ задачамъ и цѣлямъ, остается свѣтской, мірянской организацией и именно въ качествѣ таковой и цѣнится многими изъ высшихъ іерарховъ. По ихъ мнѣнію формальное подчиненіе Движенія церковной власти поставить въ затруднительное положеніе саму іерархію и съ этой точки зрѣнія обращеніе къ собору нужно признать большой ошибкой. Причиной ея является то, что движеніе несомнѣнно переоцѣниваетъ себя какъ церковную силу и не довольствуется благословеніемъ и духовнымъ руководствомъ отдѣльных священниковъ и даже епископовъ, не удовлетворяется благословеніемъ митрополитовъ, а обращается къ собору епископовъ. Такія претензіи Движенія ничѣмъ не оправдываются, ибо оно имѣетъ огромную цѣнность какъ свѣтское миссіонерское дружелюбіе, но какъ только оно начинаетъ себя мыслить церковной организацией — оно становится просто самочиннымъ. Поэтому оно должно сохранить какъ свою прежнюю структуру, такъ и названіе и охватывать какъ вѣрующіхъ, такъ и невѣрующіхъ и сомнѣвающихся студентовъ. Но оно должно быть по своему существу православнымъ и руководиться православными людьми.

Въ результатѣ многія недоразумѣнія — неизбежно возникающія въ процессѣ разнорѣчія и спора, были разъяснены. Различіе во взглядахъ и устремленіяхъ осталось, но все же стало возможнымъ единодушное принятіе резолюцій, которыя были формулированы особой комиссіей въ слѣдующихъ словахъ:

1) Сѣздъ, сознавая, что основной задачей Движенія является привлеченіе невѣрующей или маловѣрующей части молодежи къ Православію, и что поэтому въ составѣ его всегда будутъ существовать кружки различной степени и силы религиознаго сознанія, оставляетъ названіе Движенія прежнимъ.

2) Заслушавъ докладъ о Братствахъ и ихъ роли, сѣздъ признаетъ, что Русское Студенческое Христіанское Движеніе за рубежомъ 1) имѣетъ своей основной цѣлью объединеніе вѣрующіхъ студентовъ для служенія Православной Церкви и привлеченіе къ вѣрѣ во Христа студенческой молодежи; 2) включаетъ въ свой составъ Студенческіе Христіанскіе Кружки и церковныя Братства, являющіеся автономными организациями, объединенными общими цѣлями и общимъ выборнымъ органомъ для проведенія этихъ основныхъ цѣлей въ жизнь; 3) осуществляетъ свои цѣли при духовномъ руководствѣ пастырей и архипастырей, пользуясь, гдѣ это возможно, ихъ указаніями, какъ въ работѣ отдѣльных кружковъ, такъ и для Движенія въ цѣломъ.

Большое вниманіе было уделено сѣздомъ организационной работѣ. Съ расширеніемъ Движенія и его внѣшнимъ и внутреннимъ ростомъ простая и неформальная орагнизация, дѣйствовавшая въ немъ до сихъ поръ, перестала удовлетворять усложняющимся и увеличивающимся запросамъ его жизни; появилась потребность въ большой административной четкости и правовой ясности обслуживающихъ его органовъ. Въ связи съ этимъ, послѣ продолжительнаго обсужденія вопроса, сѣздъ принялъ слѣдующую схему внутренней структуры Движенія.

Высшимъ рѣшающимъ и руководящимъ орагномъ Движенія является его общій годовой сѣздъ, который выбираетъ Бюро, проводящее въ жизнь его рѣшенія и предначертанія. Бюро состоитъ изъ представителей кружковъ, лицъ избранныхъ сѣздомъ и должностныхъ лицъ Движенія, наковыми являются его предсѣдатель, секретари и казначей, избираемые на два года самимъ Бюро. При Бюро учреждается совѣщательный органъ изъ лицъ, приглашенныхъ Бюро. Въ совѣтъ Движенія были выбраны о. С. Булгаковъ, Н. А. Бердяевъ и кн. Г. Н. Трубецкой. Этотъ органъ является въ жизни Движенія нововведеніемъ и долженъ по мысли сѣзда служить соединительнымъ звеномъ между Движе-

ніємъ и болѣе широкими церковно-общественными кругами. На мѣстахъ же кружки по прежнему объединяются особыми «объединенными комитетами», состоящими изъ представителей кружковъ и вѣдающими тѣ дѣла, которыя касаются интересовъ всѣхъ кружковъ даннаго города и страны. Такіе комитеты существуютъ, впрочемъ, пока только въ Прагѣ, Парижѣ и Берлинѣ. Новые кружки принимаются въ составъ Движенія Бюро — по представленіямъ соотвѣтствующихъ объединенныхъ комитетовъ или секретарей. Въ теченіе перерывовъ сессій Бюро всѣ дѣла ведутся секретариатомъ, который имѣетъ свои собственные совѣщанія (исключительно изъ должностныхъ лицъ), получаетъ помощь и совѣты «совѣщанія», но является отвѣтственнымъ передъ Бюро, которому и даетъ отчетъ въ своей дѣятельности при каждомъ его собраніи (каковыя могутъ быть только весьма рѣдкими, т. е. требуютъ сѣзда представителей кружковъ почти со всей Европы).

Наконецъ А. И. Никитинъ былъ сдѣланъ подробный докладъ о финансахъ Движенія, стремящагося если не встать на свои ноги, то по возможности ограничить ту сумму, которую Движеніе получаетъ въ качествѣ субсидій отъ Всемирнаго Христіанскаго Студенческаго Союза (извѣстно, что эта братская помощь русскимъ составляетъ 12% бюджета Союза). Въ прошломъ году на £450 ассигнованныхъ Союзомъ, Движеніе собрало £8 взносовъ кружковъ и £117 — отъ своей финансовой компаніи. Израсходованы эти средства были на устройство конференцій — общихъ и мѣстныхъ, на поѣздки секретарей и лекторовъ, на субсидіи отдѣльнымъ кружкамъ и объединеннымъ комитетамъ, на устройство курсовъ руководителей, состоявшихся тотчасъ же послѣ Бьервильскаго сѣзда и на канцелярскіе, банковскіе и почтовые и т. п. расходы.

Какъ всегда сѣздъ долженъ былъ заслушать очень обширную информацію; но, въ виду краткости времени и огромнаго количества матерьяла, информація эта была доложена секретарями, предварительно сдѣлавшими обширную сводку изъ сообщеній съ мѣстъ. Однако, среди інформаціонныхъ докладовъ былъ одинъ, обратившій на себя чрезвычайное вниманіе всего сѣзда. Онъ касался Генеральнаго

Комитета Всемирнаго Христіанскаго Студенческаго Союза, собравшагося въ этомъ году въ Копенгагенѣ. На этомъ собраніи Комитетъ Союза принялъ подъ вліяніемъ доклада Г. Г. Кульмана чрезвычайное важное рѣшеніе. До сихъ поръ Союзъ твердо держался интерконфессіональной точки зрѣнія и принципиально не допускалъ у себя существованіе конфессіональных кружковъ и организацій (Русское Зарубежное Движеніе не является членомъ Союза, который помогалъ ему эти три года по чувству христіанскаго братолюбія, а не по формальнымъ соображеніямъ). Однако теперь Союзъ измѣнилъ свою точку и призналъ существованіе въ своей средѣ конфессіональных кружковъ не только допустимымъ, но и весьма желательнымъ; это рѣшеніе имѣетъ огромное значеніе для отдѣльных кружковъ или лицъ, но главнымъ образомъ для самаго Союза. Мировое Движеніе поняло значеніе и цѣнность вѣроисповѣднаго вопроса, допустило въ свою среду конфессіональные кружки и тѣмъ открыло свои двери для привнесенія въ него неисчислимыя церковныхъ богатствъ, отъ которыхъ оно до сихъ поръ было забронировано своимъ принципомъ интерконфессіонализма.

Въ заключительномъ собраніи Предсѣдатель сѣзда В. В. Зѣньковский подвелъ краткіе итоги произведенной работѣ. Несмотря на ея трудности и сложность, несмотря на чисто дѣловой характеръ сѣзда, В. В. Зѣньковский все же опредѣлилъ его какъ большое достиженіе. Сущность его въ томъ, что въ бурѣ современныхъ событій Движеніе не потеряло своего единства, что кружки и члены Движенія сумѣли устоять другъ въ другѣ и не отойти другъ отъ друга, въ томъ, что то дѣйствительное духовное единство, которое было даровано Движенію въ Пшеорвѣ — имъ не растеряно, не забыто, но воспринято какъ завѣтъ, какъ принципъ, какъ задача, вдохновляющая и дающая ему силу для преодоленія всѣхъ встрѣчающихся на его пути трудностей, для осуществленія его основной задачи: оцерковленія жизни, созиданія Православной культуры черезъ выявленіе Духа Христова въ реальной жизни.

Л. Зандеръ.

НОВЫЯ КНИГИ.

РЕЛИГИОЗНЫЙ ПУТЬ ПЕГИ.

Jérôme et Jean Tharaud. — Notre cher Péguy. 2 vol. Paris. Plon. 1926.

Книга братьев Таро о Пеге кажется написанной для насъ, русскихъ. До того близокъ намъ, нашему недавнему прошлому, ея герой, кругъ идей, въ которыхъ онъ жилъ, и самое качество его религиозности. Давно уже Сюаресъ, рисуя его портретъ, отмѣтилъ это сходство: «un vrai petit homme russe à Tolstoi». Впрочемъ, на толстовца онъ всего менѣе похожъ. Пеге — природный воинъ, труверъ Орлеанской Дѣвы и социалистъ. Онъ напоминаетъ, скорѣе, стараго русскаго революціонера, но на почвѣ классической культуры; народникъ, вышедшій изъ Пушкинскаго лица. — Возможность, никогда не осуществленная у насъ, въ Россіи, гдѣ немислимъ крестьянскій сынъ, воспитанный на Софоклѣ, Корнелѣ и Гюго.

Два слова о самой книгѣ. Написанная его друзьями, товарищами по школѣ и по *Cahiers de la Quinzaine*, она рисуе Пеге среди его современниковъ и учениковъ. Ни одна книга (кроме м. б. «Dans la maison» Ролана) не способна лучше ввести иностранца въ міръ французскаго идеализма. Это одно изъ немногихъ оконъ глухого замкнутого дома. Безъ идеалистическаго возрожденія конца 90-хъ, начала 900-хъ годовъ, непонятна героическая эпопея Франціи и ея современнаго ренессанса. Правда, война провела черту между поколѣніями. Пеге уже чуждъ молодой Франціи, но онъ во многомъ является ея предтечей.

Таро въ совершенствѣ владѣетъ искусствомъ литературнаго портрета. Подъ ихъ легкимъ, чуть-чуть небрежнымъ перомъ, въ немногихъ строкахъ, оживаютъ для насъ фигуры Жореса, Ролана, Сореля, и многихъ скромныхъ дѣятелей, соратни-

ковъ Пеге, уже ушедшихъ изъ міра живыхъ: бенедиктинца Байе, карлика-публициста Лотта и другихъ. Это сочетаніе именъ радикальной и католической Франціи, чаще всего враждебно встрѣчающихся въ наши дни, характерно для круга Пеге, для центральной идеи его жизни. Большинство лицъ, любовно, но съ тонкой ироніей зарисованныхъ въ этой книгѣ, уже покойники, но ихъ могилы еще свѣжи, и это сообщаетъ ей особую грустную прелесть вѣнка, сплетеннаго дружеской рукой. Изъ живыхъ отчетливо выступаетъ, хотя умышленно оставляется въ тѣни, фигура Маритэна, связывающаго для насъ поколѣніе Пеге съ католической Франціей.

Помимо индивидуальных портретовъ, прекрасны портреты коллективные, особенно такихъ культурныхъ очаговъ, какъ лицей Сентъ-Барбъ и Нормальной Школы, съ ихъ бодрящей атмосферой юнаго идеализма, борьбы идейныхъ теченій — прежде всего *talas* и *antitalas* (на школьномъ жаргонѣ), т. е. католиковъ и антиклерикаловъ. Нужно признать ихъ: одно изъ открытій этой книги, неожиданное для насъ, русскихъ, это впечатлѣніе большой моральной крѣпости и пуританскаго героизма, сохраняющихся еще въ антицерковныхъ кругахъ Франціи. Къ имъ принадлежитъ семья жены Пеге, многие изъ его друзей среди женщинъ, изъ подписчиковъ *Cahiers*. Конечно, высокая моральная настроенность не характерна для французскаго радикализма, это удѣлъ избраннаго меньшинства, но меньшинствомъ этимъ еще питается во Франціи свѣтскій идеализмъ (съ которымъ, кстати, недавно познакомилъ насъ и послѣдній портретный романъ Мироду «*Bella*»).

Весь жизненный путь Пеге кажется предопредѣленнымъ отъ рожденія. Потомокъ крестьянъ и дворянскій съ Луары, вырос-

ший въ бѣдномъ Орлеанскомъ предмѣстѣи, онъ навсегда сохранилъ вѣрность народу, любовь къ бѣдности и, вмѣстѣ съ дѣтскимъ катехизисомъ, поклоненіе Орлеанской дѣвѣ. Его кровь дѣлала его демократомъ, социалистомъ, сыномъ французской революціи. «Но онъ былъ также и сыномъ крестовыхъ походовъ» (Сюаресъ). Слитъ во-едино пафосъ революции съ религіей Жанны Д'Аркъ — на это ушла напряженная работа цѣлой жизни, приведшая его на порогъ церкви.

Таро рассказываютъ, что пошатнуло его дѣтскую вѣру въ Лицеѣ. Пегги пересталъ ходить въ капеллу, постѣ того, какъ клерикальная пресса стала на сторону хозяевъ въ одной стачкѣ, въ которой мальчикъ принималъ горячее участіе, конечно, на сторонѣ рабочихъ. Другой мотивъ, приводимый Таро, это невозможность примириться съ адомъ. «Онъ объявилъ себя солидарнымъ съ отверженными на небѣ и на землѣ». Уже католикомъ онъ вкладываетъ эти же сомнѣнія въ уста Жанны: «Il y a tant de souffrances inutiles» (Le mystère de la charité de Jeanne d'Arc).

Въ этомъ весь Пегги съ его радикальнымъ морализмомъ, все своеобразие его христіанскаго пути. Мы хорошо знаемъ путь эстетовъ, черезъ символическое искусство подошедшихъ къ католицизму. Мы помнимъ крушеніе научной вѣры въ 90-хъ годахъ (Брюнетьеръ), опредѣлившее обращеніе многихъ. Мы охотно представляемъ себѣ, особенно на почвѣ Франціи, колесо зрѣтики, съ котораго спасенные чудомъ поднимаются на крестъ. Вмѣстѣ съ Пегги возвращается въ Церковь сама юность, здорье, мужественный героизмъ. Его путь — путь моральнаго напряженія уясняющаго постепенно свою религіозную природу. Пегги — поэтъ — ненавидитъ эстетику. Въ Нормальной школѣ онъ не хочетъ слушать лекцій пр искусству Р. Роллана. Теоретическія сомнѣнія тоже, повидимому, мало мучаютъ его, хотя Бергсонъ оказалъ ему большую помощь въ освобожденіи отъ позитивизма Сорбонны. Пегги навсегда сохранилъ вѣрность этому ученію и наканунѣ смерти защитилъ его противъ Рима, уже занесшаго его сочиненія въ Индексъ. Не интеллектуалистъ и не эстетикъ, Пегги былъ воплощеніемъ моральной воли.

Его социализмъ былъ очень своеобразный, хотя на школьной скамьѣ и дрпировался въ марксистскую ортодоксію. Въ существѣ же это было народничество, вѣра въ народъ, простыхъ людей, любовь къ ихъ

быту, уже уходящему въ прошлое, ненависть къ духу «буржуазности» — скорѣе средневѣковому, чѣмъ современный идеалъ жизни. И, прежде всего, высокая моральная оцѣнка бѣдности, не смѣшиваемой съ «нищетою», подлежащей уничтоженію. Политическій социализмъ былъ одной изъ масокъ христіанства Пегги. Впрочемъ, «политика» всегда была браннымъ словомъ въ его устахъ: ей онъ противопоставилъ «мистику», хитрости и дипломатіи — жертвенный порывъ, вѣру, энтузіазмъ. Еще ребенкомъ онъ составилъ планъ своей жизни: образованіе союза безкорыстныхъ мистиковъ для пересозданія міра. Средствомъ долженъ быть небывалый незапятнанный чистый социалистическій журналъ. И Пегги съ необычайной энергіей осуществляетъ эту цѣль: находитъ вѣрную когорту, друзей, находитъ деньги — самъ будучи нищимъ, — и въ теченіе 15 лѣтъ жизни несетъ тяжкій крестъ своего журнала *Cahiers de la Quinzaine*, жертвуя для него всѣмъ своимъ временемъ, трудомъ и состояніемъ жены. Журналъ былъ именно таковъ, какимъ хотѣлъ его видѣть Пегги, объединеніемъ идеалистическихъ силъ Франціи. Но для этого пришлось порвать съ политиками, Жорессомъ, съ Сорелемъ и др.

Дрейфусизмъ занялъ въ активности юнаго Пегги, быть можетъ, не меньше мѣсто, чѣмъ социализмъ. Онъ видѣлъ въ этомъ движеніи мобилизацію духа противъ государственнаго интереса — трагическая тема Антигоны, — хотѣлъ спасти Францію отъ смертнаго грѣха. Разочарованіе въ соратникахъ и результатахъ движенія было сильно, — но не въ самомъ движеніи. Его памяти Пегги остался вѣренъ до конца. Осталось и уваженіе къ духу истиннаго Израіля, подготовившее пріятіе Ветхаго Заветъа.

Когда начался поворотъ къ церкви въ его душѣ? Этого мы не знаемъ. Поэтъ не сдѣлалъ Таро повѣренными своей религіозной жизни, и не могъ сдѣлать. Ихъ отношеніе къ религіи, конечно, ближе всего можетъ быть охарактеризовано, какъ «скептицизмъ, того оттѣнка, что очень часто встрѣчается во Франціи: не исключаящей симпатіи и вниманія, даже тонкой зоркости къ проявленіямъ чужой религіозности. Вѣроятно, для Пегги не прошло даромъ длительное общеніе съ Жанной Д'Аркъ; еще въ Нормальной Школѣ онъ пишетъ огромную поэму ей посвященную, дѣлая ее глашатая революціонныхъ идеаловъ. Первая «Жанна Д'Аркъ» Пегги внесла холодокъ въ его отношенія съ социалистами, но дол-

жна была освободить въ немъ скованную религіозную энергію. Началась невидимая внутренняя работа благодати въ мятежной, но по природѣ христіанской душѣ. Пеги антиклерикаль. Его журналъ объединяетъ евреевъ, протестантовъ и атеистовъ Франціи. Но самъ онъ уже давно получилъ «даръ слезъ». Онъ приходитъ къ Парижу съ Ave Maria на устахъ, живетъ въ состояніи непрерывнаго молитвеннаго умиленія. Изъ вѣдшихъ вліяній на него въ эту пору мы слышимъ только о Маритэнѣ. Съ ревностью новобращеннаго, Маритэнъ ведетъ съ Пеги долгія философскія и религіозныя бесѣды, о которыхъ никто, кромѣ его самаго, не можетъ разсказать намъ. Именно ему Пеги довѣрился въ рѣшающій моментъ своей жизни. Его другъ, монахъ Байе, молится за него на островѣ Уайтѣ. Маритэнъ сдѣлался посредникомъ между монастыремъ и Пеги. Въ сентябрѣ 1908 г. Пеги, измученный религіознымъ кризисомъ, могъ сдѣлать признаніе другому старому товарищу: «Я нашелъ вѣру, я католикъ».

Однако, Пеги такъ и не сдѣлалъ рѣшающаго шага, не переступилъ порога церкви. Ни разу онъ не причастился и былъ у мессы лишь единственный разъ, на войнѣ, за нѣсколько дней до смерти. Его дѣти оставались некрещеными и бракъ нецерковнымъ. «Обращенія», въ классическомъ смыслѣ слова, не произошло. Да Пеги и ненавидѣлъ это слово, звучащее для него какъ измѣна. Все давленіе подчасъ безжалостное — католическихъ друзей, Маритэна, его сестры, бенедиктинцевъ — было напрасно. Пеги пережилъ массу колебаній, мучительной борьбы. Со стороны казалось, что онъ совсѣмъ подошелъ къ послѣдней чертѣ. «О, если бы я могъ причаститься, вырывается у него въ бесѣдѣ съ другомъ, и «глаза его полны слезъ». Въ другой разъ съ Маритэномъ: «А если бы я захотѣлъ публично исповѣдать католическую вѣру и пойти къ мессѣ, когда мнѣ начать?» — «Сейчасъ же... Завтра, въ воскресенье». Это завтра для Пеги никогда не наступило.

Обращеніе Пеги ставитъ передъ всѣмъ христіаниномъ большую проблему, имѣющую свои аналогіи и въ русскомъ религіозномъ возрожденіи: что удержало Пеги отъ церкви? Книга Таро не даетъ исчерпывающаго отвѣта на этотъ вопросъ, но не мало цѣнныхъ матеріаловъ для отвѣта.

Для Пеги — христіанина, какъ и для Пеги-социалиста, свобода слишкомъ драгоценное благо, чтобы онъ могъ отъ нея отказаться.

Для него благодать восполняетъ свободу, не требуя отреченія отъ нея. Онъ не могъ какъ онъ говорилъ, «подчиниться кюрэ». Онъ не могъ принять «авторитета повелѣвающаго». Его недовѣріе къ «кюрэ» шло такъ далеко, что онъ готовъ подзрѣвать ихъ вѣру: «священники не вѣруютъ или вѣруютъ такъ мало!» — «Что ты хочешь, говорилъ мнѣ Пеги, Жанна Д'Аркъ создана такой: она предпочитала св. Михаила аббату Константану... Что поразительно въ ней, такъ это то, что она никогда никого не слушаетъ. Она всегда поступала по своему».

Онъ боится теологін, какъ схемы, не хочетъ вѣрить, что Дѣва Марія — *mater doctorem*. Въ своемъ мистическомъ бергсоніанствѣ онъ не дѣлаетъ разницы между Сорбонной XX вѣка и Сорбонной XIII-го. «Оставьте меня въ покоѣ, говорилъ онъ Маритэну, съ вашимъ св. Оомой. Онъ вродѣ Бутру! Я отдалъ бы всю его *Summa* за Ave Maria и *Salve Regina*... «Это мертвая мысль, затвердѣніе артерій, склерозъ католицизма».

Хотя Пеги и убѣжденъ, что остался вѣренъ дѣтскому катехезису («Въ Орлеанскомъ катехезисѣ» ничего не говорилось объ Индексѣ) но онъ долженъ былъ сдѣлать въ немъ для себя значительныя сокращенія. Его религіозность не была одностороннимъ спиритуализмомъ. Онъ дорожилъ полнотой католической набожности. Онъ имѣлъ особую любовь къ святымъ, чувствуетъ личную связь не только съ Жанной Д'Аркъ, но и со св. Женевьевой, св. Аніаномъ, св. Людовикомъ. Прежде всего, конечно, съ Дѣвой Маріей. Когда его сынъ при смерти, онъ гѣшкомъ паломничаетъ къ Шартрскому храму, дорогому для Пеги памятью о родинѣ, не затѣмъ, чтобы вымолить жизнь ребенка, но чтобы поручить своихъ дѣтей Богоматери, отдать ихъ въ Ея руки. Ребенокъ выздоровѣлъ. «Ну, разумѣется», говорилъ Пеги. Однако, онъ и не подумалъ крестить его. Эта мысль пришла въ голову невѣрующей матери. «Крестить моихъ дѣтей, говорилъ онъ, — это меня не касается. Я поручилъ ихъ Дѣвѣ, пусть Она сдѣлаетъ съ ними то, что пожелаетъ». Это довѣріе не обмануло Пеги. Уже послѣ смерти отца, сыновья, по собственной волѣ, приняли крещеніе. Есть что-то непонятное до конца въ этомъ отталкиваніи Пеги отъ культа. Онъ, противоположавшій святыхъ «докторамъ», долженъ былъ выслушать отъ Маритэна: «Святые, мой милый Пеги, по крайней мѣрѣ, ходили къ обѣднѣ!» — О, говорилъ Пеги, не участ-

вуй въ таинствахъ, быть частью стада — я бы не могъ. Мнѣ кажется, я лишился бы чувствъ». Въ этихъ словахъ, какъ и въ приведенныхъ выше, слышится голодъ по Евхаристіи. Пеги заглушаетъ его сомнѣніями: «Священники, которые держатъ въ своихъ рукахъ совершеніе таинствъ, склонны преувеличивать ихъ значеніе за счетъ молитвы».

Въ сущности, что его пугаетъ въ церкви, это состояніе успокоенности, чувство твердой почвы, для него противоположное состоянію благодати. На это у него есть своя теорія. «Хуже всего, это не зная, не извращенная душа, а душа готовая окостенѣть въ привычку. На душу въ состояніи привычки благодать не дѣйствуетъ. Она скользитъ по ней, какъ вода по маслянистой ткани». «Католики несомнѣны въ своей мистической успокоенности. Они воображаютъ, что собственное состояніе христианина это миръ, миръ черезъ посредство разсудка, миръ въ разсудкѣ. Сущность мистики, напротивъ, непобѣдимое безпокойство». Онъ боится таинствъ, какъ внѣшней гарантіи спасенія. «Не нужно принимать слишкомъ много предосторожностей передъ Богомъ». Онъ хочетъ вѣрить только благодати и жить молитвой. Вотъ что онъ думаетъ о благодати. «Безблагодатны тѣ, кто не знаетъ риска: ранты, чиновники, монахи. Могутъ быть благодатствованы лишь тѣ, чья жизнь ненадежна: игроки, авантюристы, бѣдные и отверженные, промышленники, торговцы, женатые люди, отцы семействъ, эти великіе авантюристы нашего времени. Благодать внѣконфессіональна. «Я знаю евреевъ, обладающихъ поразительными дарами благодати, и католиковъ, совершенно лишенныхъ ихъ». Есть благодатственные народы — французскій, города — Парижъ. Богъ любитъ Францію за ея любовь къ свободѣ, за самое ея непослушаніе, потому что благодать и свобода неотдѣлимы.» Пеги говоритъ Режю: «Ты можешь быть спокоенъ. Сынъ коммунара, родился въ Парижѣ, въ тѣни башенъ Notre-Dame, твое спасеніе обеспечено».

За этими парадоксами ясна основная идея его религіи: религія благодати, отчасти отзывающаяся янсенизмомъ, но желающей быть національной, свѣтской, свободной. Самъ Пеги живетъ съ ощущеніемъ благодатныхъ даровъ — «les graces». Сильнѣе всего они выражаются въ силѣ молит-

вы и реальномъ общеніи съ міромъ Божественнымъ.

Мы ошиблись, если бы, на основаніи приведенныхъ цитатъ, признали Пеги религіознымъ анархистомъ и упростили бы его, Дѣйствительно, сложный «случай». Пеги остается до конца исполненнымъ противрѣчій. Онъ вовсе не индивидуалистъ, онъ вѣритъ въ «мораль банды», уважаетъ національное, классовое и родовое сознаніе. Отказываясь подчиниться авторитету церкви, онъ необыкновенно авторитетенъ по отношенію къ своимъ ученикамъ, и, что гораздо болѣе удивительно, онъ любитъ и самъ подчиниться авторитету, правилу, режиму. Онъ сохранилъ на всю жизнь благодатную память о военной службѣ, оставался всегда убѣжденнымъ «милитаристомъ» и даже въ походѣ, въ мелочахъ жизни носилъ слѣды казарменныхъ привычекъ. Онъ чувствовалъ себя призваннымъ къ социальной дѣятельности, къ социальной организаціи. Онъ былъ способенъ на величайшія личныя жертвы и требовалъ этихъ жертвъ у другихъ. Все это дѣлаетъ его предтечей авторитетной молодой Франціи, и его смерть на полѣ битвы, столь долгожданной, не бессмысленное, а единственное, разумное, героическое завершеніе его жизни.

Но поэтъ всю жизнь боролся въ немъ съ социализмомъ, а поэтъ-Пеги не желалъ возложить на себя никакой дисциплины. Его творчество было бурнымъ, стихійнымъ самораскрытіемъ, «мутной рѣкой, несущей золотой песокъ» (Сегюръ). Къ религіи Пеги подошелъ, какъ поэтъ, а не какъ социальный революціонеръ. При всѣхъ глубокихъ корняхъ ея, она осталась для него «личнымъ дѣломъ», хотя онъ и избралъ для политическаго выраженія ея, національную героиню Франціи.

Есть глубокая связь между общественной активностью и потребностью въ догматахъ. Вся ортодоксальность современной французской молодежи покоится на ея активизмѣ. Активизмъ Пеги еще не до конца переродился религіозно, или, что одно и то же, религіозность его не созрѣла до общественнаго подвига. Между двумя половинами его души трещина зѣла до конца. Онъ не перешелъ рубежа поколѣній, а остался на томъ берегу, съ Бергсономъ противъ Фомы Аквинскаго.

Г. Федотовъ.

Проблема свободы имеет центральное значение в философии и на ее исследовании соединяются все философские дисциплины — гносеология, метафизика, этика, философия религии, философия истории. И еще больше центральное значение имеет проблема свободы для сознания религиозного. В школьной философии проблема свободы ставится обыкновенно, как проблема свободы воли, и сосредотачивается на взаимоотношении свободы и необходимости. Отсюда возникают направления детерминизма и индетерминизма. Но глубже лежит проблема взаимоотношения свободы и благодати. Проблема свободы и есть в конце концов проблема отношений человека и Бога. Так она и ставилась в истории религиозной мысли. Мысль западного Христианства, начиная с спора Бл. Августина с Пелагием, была очень сосредоточена на взаимоотношении свободы и благодати. В книге Н. Лосского все время имеется ввиду религиозная сторона и религиозная глубина проблемы свободы воли. И нельзя не приветствовать появление его книги, отличающейся удивительной ясностью мысли и систематичностью изложения. Но не все части книги имеют равное достоинство. Первая половина книги посвящена критическому разбору разных учений о свободе воли. И в этой ее части есть несомненные недостатки и пробелы в выборе материала. Учения о свободе воли, о которых говорит Н. Лосский, нельзя признать самыми интересными и характерными. Так наибольшее внимание он уделяет взглядам Шопенгауера, Виндельбанда и Липпса. Шопенгауер, конечно, принадлежит к классикам философии, но его учение о свободе воли не имеет центрального значения. Взгляды же Виндельбанда и Липпса имеют второстепенное значение. Важнее было бы остановиться на взглядах Бл. Августина, Дунса Скота и в XIX в. на двух самых замечательных опытах философского исследования свободы — Шеллинга «*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*» и Шарля Секретана «*La philosophie de la liberté*». О Шеллинге, который в этом вопросе проявил наибольшую гениальность, Н. Лосский совсем не упоминает и лишь мельком упоминает о Секретане. О знаменитом и столь чреватым последствиями

споры Лютера и Эразма о свободе воли, в отличие от многих других школьных исследований свободы воли, он говорит, но может быть следовало бы больше подробно на этом остановиться.

Вторая половина книги посвящена систематическому исследованию свободы воли с точки зрения идеаль-реалистического мирозерцания самого Н. Лосского. И в этой части книги есть много очень ценного и замечательного. Учение Н. Лосского представляет сочетание лейбнизовской манаологии с платоновскими идеальными началами. Таким образом строить он метафизику иерархического персонализма. И на вопрос о свободе воли пытается Н. Лосский оправдать свой интуитивизм. Н. Лосский устанавливает важное различие между «причиной» и «поводом». Причиной он считает вневременного субстанциального деятеля и его творческую силу. Все остальные условия он называет лишь поводами. Последовательно рассматривает он свободу человека от внешнего мира, от своего тела, от своего характера, от своего прошлого, от законов, определяющих содержание временного процесса, наконец свободу от Бога. Центральное значение в исследовании Н. Лосского имеет учение об идее индивидуума, как идеального назначения, как образа Божьего. Если бы «я» было эмпирическим характером, природой, то это вело бы к детерминизму. Но «я» есть не природа, а идея. Если бы идеальное совершенство «я» определялось природой человека, то человек превратился бы в «автомата добродетели», добро стало бы необходимостью. Но образ Божий в человеке есть нормативная, а не природная его сущность и осуществление его предполагает свободу. Свобода коренится не в природе человека, а в идее человека. Человек не сотворен совершенным и добрым в силу необходимости его природы. Совершенство и добро есть его задача, его идея. А это значит, что свобода имеет динамический характер, она не коренится в субстанциальности человеческого «я». Между тем как Н. Лосский все же держится за субстанциальность и в этом родственен Л. Лопатину, которому принадлежит замечательное исследование о свободе во II том его «Положительных задач философии». Думается, что учение о свободе должно быть освобождено от субстанциализма, потому что субстанция есть приро-

да, природа же опредѣляется необходимостью. Духъ, въ которомъ вкоренена свобода, не есть субстанціальная природа и потому духъ есть свобода, а не необходимость. Тутъ какъ будто бы есть нѣкоторое противорѣчіе у Н. Лосского. Очень интересно все, что говоритъ Н. Лосскій о свободѣ человѣка отъ своего тѣла и о различіи между индивидуальнымъ тѣломъ человѣка и коллективнымъ тѣломъ. Вопросъ о свободѣ человѣка отъ своего прошлаго непосредственно связанъ съ покаяніемъ и только христіанство знаетъ свободу человѣка отъ власти прошлаго. Вопросъ о свободѣ человѣка отъ Бога есть предѣльный вопросъ о свободѣ. Имъ болѣла религиозная мысль христіанскаго міра. И все же онъ не былъ разрѣшенъ съ достаточной полнотой и глубиной. Нерѣдко религиозная и философская мысль на послѣдній вопросъ о свободѣ человѣка отвѣчала утвержденіемъ свободы Бога, божественной, а не человѣческой свободы. Но тогда Богъ самъ отвѣчаетъ на свой призывъ, вѣдь Его нѣтъ никого и ничего обладающаго самобытной свободой, способной Ему противостоять. Какъ тогда понять фактъ существованія зла? Н. Лосскій видитъ этотъ вопросъ, но не вполне его разрѣшаетъ. Разрѣшеніе вопроса о человѣческой свободѣ должно быть связано съ ученіемъ о Бого-человѣчествѣ Иисуса Христа. Только въ Бого-человѣчествѣ Христа, въ Его человѣческой природѣ можно найти источникъ свободы человѣка, человѣческой, а не только божественной свободы, — она вкоренена не въ первой, а во Второй Упостаси Божества. Глава о формальной и матеріальной свободѣ должна была бы привести Н. Лосского къ различенію двухъ свободъ — свободы исходной, свободы, какъ пути человѣка, и свободы конечной, свободы, какъ цѣли человѣка. Этому различенію Н. Лосскій какъ будто бы не придаетъ достаточно центрального значенія, хотя и выражаетъ его въ другой терминологіи. Въ общемъ книга Н. Лосского должна быть признана очень цѣнной и заслуживающей самаго широкаго распространенія, одной изъ лучшихъ книгъ по этому вопросу.

Ник. Бердяевъ.

Miguel de Unamuno. L'agonie du Christianisme. 1925. Paris. 162.

Слабая вѣра, духовная неопредѣленность, «исканіе Бога» могутъ возбуждать

симпатію и сочувствіе, когда они высказываются, какъ духовная немощь, какъ стремленіе освободиться отъ состоянія неуверенности, двусмысленности и грѣховности. «Вѣрую, Господи, помоги моему невѣрію!» Эти слова вѣчное выраженіе состоянія души сомнѣвающейся и своимъ сомнѣніемъ тяготящейся. И такіе богоискатели, какъ Sully Prud'homme, которые дѣйствительно страдали отъ трагической неспособности преодолѣть свои сомнѣнія и душевную косность, вызываютъ чувство глубокаго человѣческаго состраданія. Но когда эта духовная слабость выдается за силу, когда неспособность къ религиозному самоопредѣленію разсматривается, какъ трагическая необходимость, а покаяніе замѣняется самолюбованіемъ — тогда мы не можемъ не испытывать отталкиванія отъ болѣзни, выдающей себя за здоровье, отъ душевнаго гніенія, считающаго себя подлинной и истинной жизнью. Такое впечатлѣніе производитъ нашумѣвшая книга испанца Мигуэля де Унамуну, озаглавленная двусмысленнымъ словомъ «Агонія Христіанства». Унамуну правда оговаривается, что слово агонія онъ употребляетъ въ греческомъ смыслѣ, — какъ борьбу, исканіе, пребываніе между жизнью и смертью; и въ этомъ смыслѣ у него всегда есть возможность истолкованія своей позиціи, какъ агонію христіанина, какъ его борьбу съ грѣхомъ, съ невѣріемъ, съ отчаяніемъ, со смертью. Однако эта точка зрѣнія имъ не выдерживается и состояніе борьбы, то есть неопредѣленности, двойственности и неполноты приписывается имъ всему Христіанству и даже Христу. О Церкви онъ въ этомъ контекстѣ даже не упоминаетъ, п. ч. христіанство для него только «совокупность одинокихъ» и всякая конкретная церковность разсматривается имъ, какъ «конецъ агоніи», какъ покой, то есть по его толкованію какъ смерть и тлѣніе. Агонія — борьба является для него такимъ образомъ нѣкоторой религиозной категоріей, вѣдь которой онъ видитъ небытіе. Царства же Небеснаго, которое есть «міръ и радость о Духѣ Святомъ», онъ совсѣмъ не знаетъ, или, вѣрнѣе, не хочетъ знать. Ибо даже святѣйшее таинство Евхаристіи истолковывается имъ, какъ смерть І. Хр., плоть Коего затѣмъ погребается въ каждомъ изъ насъ. Такимъ образомъ въ центрѣ міровоззрѣнія Унамуну стоитъ не Богъ, спасающій человѣка, но человѣкъ безсильно рвущійся къ Богу, въ существованіе Котораго онъ почти не вѣритъ. И послѣд-

нее, как несчастью, является самым характерным для него. Всякое подлинно-религиозное движение вызывает в нем улыбку презрительного сожаления о том, насколько человек, который обрел веру и тем самым вышел из состояния агонии, которое полагается им как единственно возможная и подлинно христианская реальность. Источник этого своего убеждения он видит в испанских иконах и распятиях, «страшно трагических, изображающих Христа не мертвого, ставшего прахом, ставшего миром, и похороненного другими мертвецами, но Христа в агонии, того Христа, который вопить «Боже мой, Боже мой! Вскую я оставил еси»; Унамуну питается из источников очень далеких от фантастического, но убежденного, стойкого в своей вере испанского католицизма.

Уже одно то, что, по собственным его словам, эта книга написана им по просьбе Р. L. Couchoud, который и внушил ему это название (Унамуну очень много говорить о себе не как о мыслителе и авторе, но о себе лично — где он живет, как работает, что любит...) указывает на его по существу антихристианскую ориентацию. Общество, в котором вращается его мысль, подтверждает это: цитаты его повторяют слова или безбожников или отщепенцев. Впрочем он любит Паскаля; но и его он считает — «агонизирующим» в вере, двоящимся и неопредѣленным; но подобная «вера» приписывается им и Ап. Павлу!

Несмотря на религиозную драпировку точка зрения Унамуну предстает нам как решительный имманентизм; правда это не есть тупое самодовольство человека, не видящего ничего кроме материи и не желающего освободиться от своего сердечного окаменения. Унамуну любить «иное» и искать его. Но еще более любить он свою позу разочарованного неверия, трагической безнадежности и религиозной «агонии». И это заставляет его любоваться этим состоянием и утверждать, что всякая здоровая конкретная религиозность есть по существу культ смерти и небытия, т.е. предательство подлинного дела Христова.

Во «Введении» Унамуну рассказывает о происхождении этого труда и утверждает абсолютную индивидуальность, парадоксальность и трагичность христианства. В главе «Агония» он дает определение этого понятия и определяет веру, как

сомнение, как борьбу («Несомневающаяся вера — мертвая вера»).

В главе «Христианство» он отрывает Христианство от Христа, рассматривая Его как умершего учителя, воскресающего в душах его учеников, для того чтобы агонизировать в них и быть причиной их агонии. В главе «Слово и буква» он старается показать, как умирает дух. Уже «у Павла слово стало буквой, Евангелия — книгой» — ибо он был апостолом язычников (pagani) которые — в качестве людей тесно связанных с землей (pagas) по природе были склонны к косным формам традиции и быта и неспособны к вичной борьбе и агонической неопределенности, завещанной Христом.

В главе «Ависала Сунамитянка» он рассматривает образ этой библейской девушки, согрѣвавшей своими объятиями холодящее тело дряхлого Давида, как символ агонизирующей души, ищущей и не находящей своего Бога. «Бѣдная душа, алчущая и жаждущая безсмертия и воскресения своей плоти, алчущая и жаждущая Бога-Богочеловека по мысли христианства или Человѣкобога — по мысли язычества изливает свою материнскую дѣвственность в поцѣлуях и лобзаниях вичного агонизирующего». Эта цитата довольно полно передает характер, как мысли, так и стиля автора. В «Мужественности веры» он настаивает на волевом, «агоническом» характере религиозного акта, ибо «я верю» означает «Я хочу верить» или еще лучше «у меня есть желание верить». Содержание веры таким образом тѣсно связывается с областью человеческой психики, вследствие чего экспертами в этой области являются такие «отчаявшиеся христиане» — как В. Джемс и Гюисманс.

В главе «так называемое социальное Христианство» он обрушивается на самую идею христианской общественности, видя в Евангелии учение абсолютно индивидуалистическое — а во всяком его внешне-церковном преломлении — измену завѣтам учителя. Жалю критики направлено здесь, впрочем, болѣе конкретно: на католическую Церковь и в особенности на иезуитов и французских монархистов к которым он питает самую яркую ненависть (здесь очень сильно сказывается личный мотив испанского эмигранта, ненавидящего ту партию, которая его изгнала из его родины).

Въ главѣ «Абсолютный индивидуализмъ» онъ стремится показать, что Христіанство, какъ проповѣдь одиночества, въ существѣ своемъ противорѣчитъ социальной природѣ челоуѣка (почему христіанинъ въ вѣчной борьбѣ, въ вѣчной агоніи) и что на смѣну христіанской германо-романской цивилизаціи черезъ посредство большевистской Россіи должна придти новая цивилизація — восточная, азіатская, буддйская, первымъ провозвѣстникомъ которой былъ Достоевскій — «отчаявшійся христіанинъ, христіанинъ въ агоніи». Всѣ эти мысли находятъ себѣ примѣненіе въ двухъ послѣднихъ главахъ: «Вѣра Паскаля», (написанной подл сильнѣмъ вліяніемъ Л. Шестова, мысли котораго впрочемъ разбросаны по всей книгѣ) и «Отецъ Гиацинтъ» — разсматривающей съ этой точки зрѣнія дневники этого свѣщенника,*) ушедшаго изъ католицизма и попытавшагося своими силами осуществить новое нецерковное Христіанство.

Наконецъ, въ «Заключеніи» онъ подводитъ итогъ своей книгѣ. Глубокое отвращеніе отъ современной жизни, отъ современныхъ мыслей; полная духовная тьма и безнадежность. Рѣзкое противоположеніе Христіанства всему живущему.

Все это въ качествѣ опыта дѣйствительности (тотъ же «кризисъ культуры», «гибель Запада») могло бы быть залогомъ поворота къ положительной религіи, если бы поза отчаянія, слова «нашъ Христосъ, нашъ Христосъ, почему Ты оставилъ насъ» (которыми кончается книга) не являлись бы предметами проповѣди и не изображались бы какъ подлинное и истинное Христіанство, должнствующее замѣнить положительную Церковь. Но и психологическое и имманентистское содержаніе и взвинченно пророчествующій стиль этой книги свидѣтельствуютъ о томъ, что авторъ считаетъ единственно правильнымъ, состояніе духовной слабости и религіозной неопредѣленности. Онъ любитъ свою грустью.

Л. Зандеръ.

Съ прошлаго года Мюнхенское издательство R. Piper приступило къ изданію недавно открытаго архива Ф. М. Достоевскаго. Матеріалы послѣдняго составились изъ разныхъ источниковъ: первымъ долгомъ сюда относится воспоминанія, дневники и иныя рукописи А. Г. Достоевской, переданныя ею еще при жизни въ Московскій Историческій Музей; далѣе, при конфискаціи сейфовъ въ частныхъ банкахъ въ Москвѣ, былъ найденъ ящикъ, содержавшій 23 тетради записныхъ книжекъ, замѣтокъ и т. п., принадлежавшихъ частью Ф. М. частью А. Г. Далѣе: въ Севастополѣ мѣстной чечой былъ реквизированъ у сына Ф. М., Ѳеодора Ѳеодоровича (недавно умершаго), ящикъ съ документами, вытребованный въ послѣдствіи комиссаромъ народнаго просвѣщенія Луначарскимъ и переданный имъ въ Центроархивъ; наконецъ — многочисленныя письма, воспоминанія и дневники, собранные библиографами и учеными. Весь этотъ матеріалъ былъ сосредоточенъ въ Центроархивѣ и поступилъ въ ученую обработку — проф. Сакулина, Бродскаго, Гливенко, Гроссмана, Комаровича.

Изъ ихъ работы было издано немногое: Исповѣдь Ставрогина (изд. Центроархива 1922, переизданное въ Мюнхенѣ 1922), Дневникъ А. Г. Достоевской (изд. Центроархива 1924 г.), отдѣльные отрывки въ сборникахъ подл редакціей Долгина (изд. Мысль 1923) и Гроссмана (Госуд. Издат. 1923 г.) и рядъ писемъ — въ Красномъ Архивѣ (1924-1925). А затѣмъ весь архивъ со всѣми учеными комментаріями названныхъ авторовъ былъ проданъ совѣтскими властями Мюнхенской фирмѣ, которая уже зарекомендовала себя прекраснымъ изданіемъ полнаго собранія сочиненій Достоевскаго и отдѣльными иллюстрированными издѣніями Двойника и Записокъ изъ Подполья. Такимъ образомъ архивъ Достоевскаго выходитъ сначала на нѣмецкомъ языкѣ и только послѣ выхода всего изданія (16 томовъ въ теченіе 4 лѣтъ) будетъ опубликованъ по русски. Изданіе Piper'a — какъ въ смыслѣ техническомъ, такъ и въ отношеніи литературной разработки, не оставляетъ желать ничего лучшаго; оно безусловно сумѣетъ сохранить намъ Достоевскаго для будущаго. Пока вышло четыре тома: Дневникъ А. Г.; Воспоминанія А. Г.; Документы, относящіеся къ игровой страсти Ф. М. и неосуществленные планы романовъ. Дальнѣй-

*) A. Houtin: Le P. Hyacinthe dans l'Eglise romaine; le P. Hyacinthe réformateur catholique; le P. Hyacinthe prêtre solitaire. P. Hyacinthe Loyson. Journal intime.

шее общается быть еще болѣе интереснымъ: рядъ повѣстей и романовъ, самыя названія коихъ были до сихъ поръ неизвѣстны («Зависть», «Убійство», «Романъ писателя», «Уродъ», «Въ поискахъ», «Смерть поэта», «Шутъ», «Весенняя любовь», «Императоръ») множество неопубликованныхъ до сихъ поръ писемъ, 500 пословицъ, слышанныхъ О. М. на каторгѣ, его мысли и афоризмы о бракѣ, о безсмертіи) и т. п.

Остается только пожелать скорѣйшаго изданія этого безцѣннаго архива по русски — дабы онъ могъ стать достояніемъ болѣе широкаго круга людей — невозможнымъ сейчасъ какъ вслѣдствіе иностраннаго перевода текста, такъ и высокой нѣмецкой валютой, дѣлающей эти книги мало доступными для русскаго читателя.

Л. Зандеръ.